

301015

BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

10.

A PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL

KIADJA AZ

AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

<i>Csertő György: A jogrend felépülése Szent Tamásnál</i>	1
<i>Sík Sándor: A keresztény tragikum</i>	10
<i>Péterffy Gedeon: Bűnbánat és ártatlanság</i>	29
<i>Gerencsér István: A vallásos élmény és Isten létezése</i>	49
<i>Rezek S. Román: A művészet és az erkölcs surlódásai- nak végső alapjai</i>	71
<i>Az Aquinói Szent Tamás Társaság működése</i>	98
<i>Szemle: Nietzsche korunk szemléletében</i>	100
<i>Irodalom. Tudományelmélet 110. — Metafizika 114. — Erkölcs- bölcselet 124. — Lélektan 128. — Bölcselettörténet 134.</i>	
<i>Inhaltsangabe — Résumé</i>	147

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA

1944



A JOGREND FELÉPÜLÉSE SZENT TAMÁSNÁL

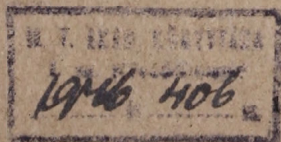
Szent Tamás az *Ethica Nicomachea* Commentáriumának elején¹ az értelem rendező szerepére hívja fel figyelmünket. Értelmünk a fizikai világ rendezésében cselekvő részt ugyan nem vesz, de a meglevő rendet iparkodik fellelni; a logikai téren azonban valóban teremtő és rendező munkát végez: létrehozza és rendezi fogalmainkat. Hasonlóképen jár el erkölcsi cselekedeteinknél is. Végül a külső dolgokban egyes mestersegek segítségével iparkodik rendező erejét érvényre juttatni.

Az erkölcsnek tehát az *ordo rationis*, az értelemtől előírt, az értelmi mivoltunk által megkövetelt rend szerint kell felépülnie. Ehhez kell igazodni minden emberi cselekedetünknek. Tőle kapják erkölcsi jellegüket, értéküket, az *esse morale*-t. Ez a rend irányítja, alakítja, erkölcsileg meghatározza, azaz informálja tetteinket. Az értelem tehát az erkölcs terén kétféle szerepet tölt be: egyrészt felállít olyan ideális rendet, amilyent cselekvéseinkben követnünk kell, másrészt pedig akaratunkkal szövetkezve a felállított rend megvalósításán dolgozik. Egyik tevékenysége a statikai, a másik pedig a dinamikai rendbe tartozik. Meghatározza a létrehozandó cselekedetet s utána létre hozza.² Az értelem e rendező munkáját nem a saját, hanem az örök törvény nevében és erejében végzi.

Az erkölcs tehát magába zárja mindazokat a cselekedeteket, amelyeket értelem rendez. Ezek pedig lehetnek vagy tisztán belső, egészen személyiek, vagy pedig külsők, azaz más személyre irányulók. Mivel az értelem az erények segítségével rendez és irányít, azért vannak olyan erények, amelyek belső cselekedeteinknek létrehozói és irányítói s van olyan erény is, amely viszont a külsőket szabályozza. Ez utóbbi az igazságosság. Tehát az igazságosság erénye az erkölcsi cselekedetek egy részére terjed ki, ahol megvalósítja azt a rendet, amelyet az értelem az örök törvény fényében előír. Az igazságosságnak, a jognak rendje Szent Tamásnál nincsen szembeállítva az erkölcsi renddel, ellenkezőleg, annak egy részét alkotja. Oly területre a jog sohasem lép, amelyet már nem nevezhetnénk erkölcsinek is. Ez a világnézet élesen különbözik azon felfogástól, amely, ha nem is akarja az erkölcsöt joggal szembeállítani, mégis a kettőt egymástól élesen elválasztja.

¹ I. lect. 1.

² V. ö. I—II, qu. 18, a. 5, 8, 101.



A jogrend tehát azokat a szabad emberi cselekedeteket foglalja magában, amelyeket az egyik sarkalatos erkölcsi erény, az igazságosság irányít és rendez az értelemről előírt rendben. Így a jogrend határát pontosan meg is határoztuk. Az igazságosság mindig más személyre vonatkozik, másnak adja meg a jogosat, vagyis azt, ami az övé, ami őt megilleti.¹ Éppen ezért csak azokat a cselekedeteket rendezi, amelyek más alanyra vonatkoznak.² Így magunkkal szemben, hacsak nem átvitt értelemben, igazságosak nem lehetünk. Sőt, mivel a római jog a feleséget, a gyermeket és a cselédet a családfő tulajdonának tekinti, velük szemben sem ismer el kimondott jogi köteléket.³

Más személyre irányuló cselekedeteink lehetnek bensők, mint például az érzelmeink, s lehetnek külsők. Az igazságosság erénye csak a külsőkre vonatkozik, mert ezekkel adjuk meg másoknak azt a jogosat, ami őket megilleti. Ezeket a cselekedeteket teszi jókká és igazságosakká, azaz erkölcsileg és jogilag kifogástalanokká.⁴ Benső cselekedeteink már kívül esnek a jogrenden, mert nem az igazságosságnak, hanem más erénynek irányítása alatt állnak. Ennek ellenére Szent Tamás beszél egy olyan igazságosságról is, amely nemcsak a jogrendre szorítkozik, hanem kihat az egész erkölcsi rendre is. Ez a szociális vagy másképpen általános igazságosság, amely a benső cselekedeteket annyiban irányítja és rendezi, amennyiben azoktól a külsők függenek.⁵

Ezek a benső cselekedetek és az igazságosság tárgya között foglalnak helyet.⁶ Az igazságosság tárgya a külső cselekedeteket fajilag meghatározza, informálja. Tőle kapják lényüket, helyességüket, erkölcsi és jogi értéküket. Azért jogosak és igazságosak, mert olyan tárgyra vonatkoznak, amely jogos és igazságos. Az igazságosság tárgya mindaz, amiről elmondhatjuk, hogy az enyém, a tied vagy az övé, azaz hogy hozzám, hozzád, avagy hozzája tartozik. A külső cselekedetek tehát azáltal lesznek helyesek és igazságosak, mert velük azt adtuk meg a másiknak, ami az övé, ami hozzája tartozik, őt megilleti.

Miután a jogrend határát megjelöltük, beszélhetünk annak felépüléséről. A jogrend öre az igazságosság erénye, amely mibenlétét, lényegét, jellemző vonásait a tárgyi jogtól kapja. A *tárgyi jog*, amelyet magyarban a régi szó «juss» nagyon szépen fejez ki, tartalmaz egy anyagi és egy formai részt. Az anyagi rész maga a cselekedet vagy a dolog, amelyet az igazságosság más számára tőlünk megkövetel. A formai rész pedig alakító tényező, amely az anyagi résznek a jögalanyhoz való viszonyát, jogosultságát, arányosságát, hozzá való tartozását (aequale alteri debitum) jelzi. Ami a tárgyi jogot joggá, jogossá, iustumá teszi, az nem az anyagi rész, hanem a jögalanyhoz való tartozási, függő viszony.

¹ II—II, qu. 58, a. 7.

² II—II, qu. 58, a. 2.

³ II—II, qu. 57, a. 4.

⁴ II—II, qu. 58, a. 9.

⁵ II—II, qu. 58, a. 9 ad 3.

⁶ II—II, qu. 58, a. 9 ad 2.

Megkülönböztetünk tehát benne két függő viszonyt: az egyik az erkölcsi normára, a másik pedig a jogalanyra irányul. Az első által erkölcsössé, a másik által pedig jogossá, igazságossá lesz. Ha az első függő viszony adva van, akkor a másik sem hiányozhatik. Ép a tárgynak az erkölcsi normához való viszonya kívánja meg, hogy függő vonatkozásba kerüljön jogalanyával. S viszont ha ez megvan, akkor meg kell lenni a másiknak is. Ennélfogva, ha a tárgyi jog jogos, igazságos, akkor egyúttal mindig erkölcsileg is helyes.

Ha a tárgyi jog morális és jogi jellegét összehasonlítjuk, akkor azt kell mondanunk, hogy a jogi jelleg konkrétebb meghatározást ad, mert az általános erkölcsi jellegen túl viszonyba állítja a tárgyat az alanyi jog morális képességével, teljesen hozzája méretezi. Az igazságosság követelménye szerint fölállítja a medium rei-t, amely egyúttal az erkölctől megkívánt medium rationis-sá is lesz. Egyébként is a jogtörvény konkrétebb utasítást ad, mint az erkölcsi norma. Ez ugyanis az általánosabb utasítás mellett nagy helyet ad a személyi okosságnak is, míg a jogtörvény teljes tárgyiasságra törekszik s személyi elgondolást nem enged meg.

A mondottakból következik, hogy pusztá jog, ú. n. nudum ius nem létezik, mert az erkölcsi norma eleve jónak ítéli azt, amit a jogtörvény előír (feltételezzük, hogy a jogtörvény érvényes), megszegését pedig rossznak minősíti.

A tárgyi jog, amennyiben erkölcsös, vonzza, tettere buzdítja, kész-teti a cselekvőt, mert értékesnek mutatkozik nemcsak az alanyi jogoknak, hanem a cselekvő személyeknek is. Aki megadja másnak azt, ami jogos, az magát is gazdagította, mert erkölcsileg jó cselekedetet hajtott végre. A tárgyi jog tehát, amennyiben erkölcsös, dinamikus erővel rendelkezik, biztosítja saját magát, vagyis törekszik annak birtokába jutni, akihez tartozik. Legjobb garancia arra, hogy idegen személyek is elismerjék, megvalósítsák. A megvalósulása így lesz közös érdeké: érdeke annak, akit megillet, de annak is, akinek tisztelnie kell. A jogrendnek van egy erőskarú védője: az államhatalom. Ez azonban sokszor nagyon nehézkes s csak a külső békét tudja biztosítani. Ennél még erősebb s ugyanakkor finomabb, a belső békét biztosító, sokkal személyesebb vonatkozású védője a jognak erkölcsi tartalma. Ez a jogrendnek belső öre, nélküle az államhatalom előbb-utóbb elbukik, reá támaszkodva viszont biztos békét és igazságosságot teremt a társadalom életében. Ez köti le a külső ör nyers kényszerre hajló vonzalmát s ellensúlyozza annak nem egyszer érzéketlen és nehézkes magatartását. Mondhatnánk azt is, hogy a jogrendnek van két dynamikus ereje, amely élteit, az egyik külső, a másik belső s ez utóbbi a jog erkölcsi tartalma.

A tárgyi jog, amennyiben erkölcsös, a cselekvő személy értékeit növeli, erkölcsi, lelki gazdagságát fejleszti, a végső célhoz való beirányulását biztosítja, amennyiben azonban igazságos, a szociális szempontokat

juttatja érvényre. A tárgyi jog erkölcsi mivoltában (amely alatt elsősorban a külső cselekedeteket értjük) bennfoglaltatik a cselekvő egyén egész törekvése, feszültsége, a végső célra való irányulása, az erkölcsi rendbe való beilleszkedése, az erkölcsi normához való magatartása, azaz összes egyéni megnyilatkozása, dinamikájának gazdag egyéni színezése. Sőt nemcsak a cselekvő egyén értékeit viseli, hanem informálja a jogalany morális képességét is, amelyre vonatkozást mond. A tárgyi jog amennyiben pedig igazságos, teljesebbé teszi erkölcsi mivoltunkat, kihangsúlyozza a szociális természetünket. Aktiválja az erkölcsi hajlamaink szociális részét. Így alakul ki a tökéletes ember, a homo integraliter moralis.

A tárgyi jogban láthatjuk megvalósulva egoista és altruista hajlamaink legcsodálatosabb harmóniáját. Azáltal, hogy a közjót és embertársainkat szolgáljuk, magunkat fejlesztjük, tökéletesítjük, önértékünket növeljük, hiszen minden iustummal nemcsak más iránti tartozásunkat egyenlítjük ki, hanem magunkkal szembeni fennállást is, azt, hogy sajátmagunkat tökéletesítsük. Ez pedig azért van, mert a iustum mindig egyúttal erkölcsi érték is s mint ilyen, a cselekvő személy javát célozza elsősorban.

A tárgyi jogból kiinduló tartozási, függő viszonyt a *jogalany* mintegy leköti s lekötve a maga részéről is függő viszonyt mond a tárgyjoghoz. Ez birtokviszony, amely által a tárgyról kimondhatjuk, hogy ez enyém, a tied vagy az övé. Az alanyi jognál is tehát találhatunk anyagi és formai részt. Az anyagi rész maga a személy, a formai rész pedig az említett birtokviszony. Ez alkotja tulajdonképpen az alanyi jogot, amint az előbbi tartozási viszony alkotta a tárgyi jogot. Birtokviszonyba pedig azért léphetünk a tárgyjoggal, mert van morális képességünk ahhoz, hogy azt megszerezzük, bírjuk, magunknak követeljük. Ez a képesség tehát még nem alanyi jog, mint azt Suarez és követői tanítják, hanem annak csak az alapja. Hiszen a cselekedet nem azért jogos, mert azt véghezvihatjuk, hanem erkölcsileg azért vihatjuk véghez, mert jogos. A képesség mindig a cselekedettől s nem megfordítva, a cselekedet a képességtől kapja saját lényegét. Ezt a morális képességet Szent Tamás mennyire nem tekinti alanyi jognak, az abból is kitűnik, hogy a jog levezetett jelentései közt sem szerepel.¹ De nemcsak Szent Tamásnál, hanem a római jogban sem találjuk. A jognak ezen erősen szubjektív meghatározása csak az újabb rendszerekbe illik bele. Szent Tamás filozófiája csak akkor fogadja el, ha alatta nem magát az alanyi jogot, hanem alapját értjük.

A jog elsődlegesen magát a tárgyi jogot, azaz az igazságosság tárgyát jelenti s csak másodsorban az alanyi jogot. Suarez ebben is eltér Szent Tamás tanától. Ő jognak elsődleges értelmezésében magát a

¹ V. ö. II—II, qu. 57, a. 1 és 2.

morális képességet nevezi. A jognak ezen egyszerű azonosítása az akarat képességével bizonyos voluntarizmust rejt magában s utat egyenget azon felfogásnak, amely szerint az erkölcsiség normája maga az akarat, akár az egyes akarat, akár pedig a közakarat, mint azt Rousseau tanította.

Említettük, hogy a külső cselekedetek azzal lesznek helyesek és igazságosak, hogy bennük az *ordo rationis*, az értelemtől előírt rend valósul meg. Ezt a rendet pedig a *törvény* írja elő és biztosítja. Azért a jog *causa exemplaris*-ának nevezzük s mint ilyen meghatározza, kijelöli és megnevezi a tárgyi jogokat az alanyi jogokkal való vonatkozásaikkal.¹ Azért írja Szent Tamás: «*Lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris*», a törvény tulajdonképpen nem maga a jog, hanem annak bizonyos oka.² A kettő közti viszonyt pedig ekképen fejezi ki nagyon találóan: «*Sicut se habent artificiosa ad artem, ita se habent opera iusta ad legem, cui concordant*», mint a művész alkotása a művészethez, úgy vonatkoznak az igazságos cselekedetek ahhoz a törvényhez, amellyel megegyeznek.³ Épp azért a törvény a jog normája és formai oka. Ezen értelemben a törvényt is jognak nevezhetjük s valóban ott találjuk a levezetett jelenések között.⁴

A jog és a törvény közti viszonyt ezen magyarázatából Szent Tamás nagy egyéniségét és rendszerező képességét ismerhetjük meg. A római jog háromféle jogot különböztet meg s mind a három törvényt jelent. A természeti jog az, amely a természet az összes élőlényeit irányítja. Tehát nem más, mint a belénk olytott természeti törvény. A polgári jog azon törvényeknek összessége, amelyek segítségével egy nemzetet vagy várost igazgatnak, kormányoznak. A népjog, az *ú. n. ius gentium* azokat a szabályokat, normákat foglalja össze, amelyeket az emberi értelem minden tételes megegyezés előtt minden népnél előír.

Jog alatt elsősorban törvényt értenek a korai skolasztika mesterei is, mint pl. Sevillei Isidorus, Gratianus, Rufinus, Martinus Cremonensis, Martinus de Fugeriis, Petrus Capuensis, Simon Tornacensis, Petrus Cantor, Stephanus Langton, Prapositus, Guillelmus Antissiddorensis. Ezeknek legnagyobb része a XII. században a híres párizsi egyetemen tündökölt. A platoni és szentágostoni hatás érvényesül a régi ferences iskolában is, amelynek jeles képviselői Alexander Hallensis, Szent Bonaventura s ennek leghíresebb tanítványa, Card. Mattheus d'Aquasparta (1302). Nem másképpen gondolkozott a régi dominikánus iskola sem, amelynek híres mesterei Rolandus Cremonensis, Hugo a S. Charo, Pelines de Tarantasia, Richardus Fisbacre, Robertus Kilovardy. Ide tartozik még Nagy Szent Albert is, főleg a korábbi munkáival. A «De

¹ I—II, qu. 21, a. 12.

² II—II, qu. 57, a. 1, 2.

³ I—II, qu. 21, a. 12.

⁴ I—II, qu. 57, a.

bono», «De virtutibus» és «Summa de creaturis» c. munkái még teljesen szentágostoni hatást mutatnak. Ezen műveinek írásakor még nem ismerte Aristoteles *Ethica Nicomachea*-jának V. könyvét, amely éppen a jogról és az igazságosságról tárgyal. Ő is Szent Ágoston hatása alatt a természeti jogot, a *ius naturae*-t törvénynek nevezi.

Mondhatjuk tehát, hogy Szent Tamásig a jogrend felépülésében túlnyomóan a platonikus és augusztiniánus jelleg érvényesül, habár egyéni elgondolások és kísérletezések sem hiányoznak. Igaz, közvetlen Szent Tamás előtt sokat találkozunk Aristoteles nevével. Ez azonban inkább csak dísz, mint igazi hatást jelent. Divatossá vált Platon és Szent Ágoston neve mellett Aristoteles neve is, annál is inkább, mert műveinek fordítása már megkezdődött. Illő volt tehát, hogy a tudós világ tudomást szerezzen róluk. Aristoteles lefordított munkái első igazi, mélyreható hatást Szent Tamásnál fejtenek ki. Az új megvilágításban igen sok problémát az Angyali Doktor egészen másképpen lát, megoldásai is szilárdabb alapot nyernek. Aristoteles hatása alatt a törvénynek erősen erikái jelleget ad. Erről a I—II-ben tárgyal, ahol az erkölcsi cselekedet irányító okairól beszél. Korán sem azonosítja a joggal, mint azelőtt tették, hanem annak irányító, alakító meghatározó normájának tekinti. A törvény előírja és megköveteli a jogot, vagyis azt, ami az alanyi jogot megilleti.

A jogrend főleg ezen részénél kell csodálnunk Szent Tamás azon szintetizáló képességét, amellyel az ágostoni és arisztoteleszi tant teljesen egységes világnézetbe tudja összeolvasztani. Szent Ágostontól átveszi a *lex aeterna* tanát, viszont a *lex intellectualis* meghatározásában az arisztoteleszi tan érvényesül. Éppen ezért, mikor az örök isteni törvénynek a természettörvényben való megnyilatkozásáról beszél, erősen intellektualis megoldást kapunk. A római jog a pusztá természeti hajlamból olvasta ki a természeti törvényt. Azért nagyonis általánosan határozta meg: *Ius naturae est quod natura omnia animalia docuit*: a természetjog az, amire a természet összes állatokat tanítja. Szent Tamás pedig Aristoteles hatása alatt az örök isteni törvénynek az értelmes emberi természetünkbe való átsugárzását mondja természettörvénynek: «*Participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*».¹ Sőt kifejezetten írja: «*quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis*».² Aristotelesi hatás az is, hogy Szent Tamás a törvénynek tartalmi mozzanatára helyezi a súlyt. Ezzel szemben az előző skolasztikusok magát a természettörvényt is *intellectualis habitus*-nak, készségnek fogták fel s azonosították a *synderesis* fogalmával. Éppen ezen új beállítottsággal sikerült Szent

¹ I—II, qu. 91, a. 2.

² I—II, qu. 91, a. 2, ad 3.

Tamásnak a részleges törvényeket valóban magisztrális módon visszavezetni a természettörvényre s azon keresztül az örök törvényre.

A törvény által megkövetelt ordo rationis-t s így az egész jogrendet az *igazságosság* erénye valósítja meg. «Iustitia est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit».¹ S ugyancsak itt mondja: «neque iustitia est essentialiter rectitudo sed causaliter tantum, est enim habitus sec. quem aliquis recte operatur et vult».²

Ha meg akarjuk ismerni a tárgyi jognak és erényének, az igazságosságnak viszonyát, akkor meg kell különböztetni a pusztán szándékolt, célos és cselekvő rendet (ordo intentionis és ordo executionis). A tisztán szándékolt rendben a tárgyi jog van első helyen, az igazságosság tőle kapja lényegét, mibenlétét, fajiságát. A cselekvő rendben azonban az igazságosság erénye biztosítja az alany számára a tárgyi jogot. Az igazságosságnak fajaira való felosztása tehát a szándékolt, célos rendben történik. Itt a tárgyi jogok alapján megkülönböztetünk általános (legalis, generalis, socialis) és részletes igazságosságot (particularis), amely lehet vagy csere- (iustitia commutativa), vagy pedig osztó-igazságosság (iustitia distributiva). Mindegyik egyformán, ugyanazon alapon és módon igazságosság, mert mindegyik a iustum aequale debitum-ot, a jogosat és méltányosat akarja megadni. A csereigazságosság által az egyének egymás közt egyenlítik ki jogi tartozásukat, míg az osztóigazságossággal az állam szabja ki azokat a jogokat és kötelelességeket, amelyek a polgárokat megilleti, illetve terhelik. A socialis v. általános igazságossággal pedig a polgárok róják le kötelelességeiket az állam iránt. Ez utóbbi a közjó őre, a társadalom védője, nélküle a közösségi gondolat megszűnne, csak az egyének állnának egymással szemben egyéni jogaikkal és kötelelességekkel; a személyi érdekek nem lennének egy magasabb érdeknek alárendelve, hanem az ember egyéni érdekei keresésében nem ismerne mértéket és határt. A szociális igazságosság tehát a saját érdekeink fölé emeli az egyént és képesíti a közjó iránti tiszteletre, érte való áldozatra. Általa az egyének azt a rengeteg jót akarják visszaszolgáltatni a közösségnek, mit tőle kaptak. S mivel állandóan részesülnek a közösség áldásaiban, azért minden cselekedetükkel a közjót akarják szolgálni. A szociális igazságosságot tehát éppen azért, mert minden cselekedetet a közjó szolgálatára állít, általánosnak is nevezik. De míg a saját aktusait létrehozza, addig más erények cselekedeteit csak irányítja. Ezen cselekedetek tehát a saját erényeik által jönnek létre, megtartják a saját legközelebbi céljukat, amelyen keresztül mozgítják elő a közérdeket. Mivel a saját természetük megőrzése mellett az igazságosság hatása alatt bizonyos módosuláson mennek keresztül,

¹ II—II, qu. 58, a. 1.

² II—II, qu. 58, a. 1 ad 2.

azért kettős értékkel bírnak. Így pl. a hazaért előírt hősiesség nagyobb értékű, ha azt a katonák nem tisztán a parancs kényszerítő hatása alatt, hanem a bátorság erényéből gyakorolják. Hasonlólt látunk a természetfeletti rendben is, ahol az egyes erények nem veszítik el a saját természetüket, mibenlétüket, mikor a szeretet a legjobb felé irányítja őket. A szociális igazságosság ezen tulajdonsága által hatást gyakorol az egész erkölcsi rendre, ezt a közjó felé irányítja, jogi jelleggel látja el. Az erkölcsi rendnek valóságos sarkalatos erénye lesz, s amint minden erkölcsi cselekedetben van az okosságból, a mérsékelteességből és lelki bátorságból, úgy kell, hogy igazságosságból is legyen bennük.

Ha Szent Tamás a jogrendről szóló tanát röviden jellemezni akarjuk, akkor először meg kell említenünk annak szerves beillesztését az erkölcsi rendbe. Ennek egy részét alkotja, azon külső cselekedeteket foglalja magában, amelyek más személyekre vonatkoznak, s amelyeknek létrehozója az igazságosság. A jogrend így az egyik sarkalatos erkölcsi erényre van felépítve, amiért is az erkölcs területén kívül el sem gondolható. A két rendnek egymástól való elválasztása teljesen ellenkezik Szent Tamás elgondolásával.

Az erkölcsi jelleg azáltal is megnyilvánul, hogy a jog, ius elsődleges értelmében azt a tárgyat jelenti, amelytől az igazságosság erénye nemcsak a faji mivoltát, hanem az erkölcsiségét is kapja. Hasonlóképpen erősen kidomborodik ezen erkölcsi vonás azzal is, hogy a törvény egészen etikai színezetet nyer. A törvény, amelyre a természet az összes állatokat tanítja, a fizikai rendnek része lesz. Szent Tamásnál — bátran mondhatjuk — a tárgyi jog, az alanyi jog, az irányító és rendező törvény és a jogot megvalósító erény, mind erkölcsi tényezők s mint ilyenek az erkölcsi rendhez tartoznak.

Ki kell még emelnünk az erősen intellektuális jelleget is. A jognak is, mint az erkölcsnek, nem más a célja, mint az ordo rationalis-nak, az értelem rendjének biztosítása. Erkölcsös és jogos csak az, amely ezen rendbe beleilleszthető. Az intellektuális beállítottság érezhető a jog, normájának, a törvénynek meghatározásában is. Ennek köszönhető, hogy a jogrend Szent Tamásnál nem esik szét, hanem szerves, teljes egészet alkot. A természettörvény nem veszik el a homályban, hanem az értelem számára könnyen felismerhető és tartalmára nézve analizálható. Az értelem minden nagyobb erőfeszítés nélkül fellelheti a tartalmi mozzanatait, amelyekből értelmi úton eljuthat a tételes törvényekhez. Csakis ez az intellektuális elgondolásnak tulajdonítható, hogy Szent Tamás oly csodálatos könnyedséggel levezethette, mely jogok közvetlenül következnek a természet törvényéből közvetlenül, melyek pedig közvetve akár az első, akár pedig a második módon. Gondoljunk csak a magántulajdonra, vagy pedig a családi és állami jogokra s meg kell csodálnunk azt a biztonságot, amellyel Szent Tamás róluk szól. Súlyos

tévedésen alapszik tehát az ellenvetés, amely a Szent Tamástól védett természetjogot határozatlannak és üresnek mondja.

A jogrend eme felépítése hatalmas *logikai készségről* tanuskodik. Biztos következtetések egész láncolata vonul fel előttünk, amely állandóan visszavezet bennünket a nagy ontológiai valóságokra. Éppen ezért mondhatjuk, hogy Szent Tamásnál a jogrend is, mint az erkölcs, a *metafizikára* épül. A jog a külső cselekedeteknél azonos a jó fogalmával. Ez pedig, mint jól tudjuk, Aristoteles metafizikájának egyik leglényegesebb tárgya. Az első és legalapvetőbb erkölcsi elv, amely a bonum fogalmán alapszik: «tedd a jót és kerüld a rosszat», a jogrendben így hangzik: «amit nem akarsz magadnak, azt másnak se tedd»; mindkettő pedig nem más, mint az azonosság és ellenmondás elvének parallelei az etikai, illetve a jogi téren.

Szent Tamás jogrendje rendkívül gazdag *lélektani vonatkozásokban* is. Psychologia hatását mutatja az a szoros kapcsolat, amely a jog és igazságosság között fönnáll. Ez mint erény egy lelki készség, amelynek mivoltát a tárgyi jog határozza meg. Éppen ezért a jogrend bármennyire abszolút, személytelen, mégis képességeinkhez szabott. Egész pszichológiai világ tárul fel a szubjektív jog mögött is, mikor annak alapjául egy lelki és erkölcsi képességet jelölünk meg. A törvény is, épp az intellektuális felfogás mellett, több lelki mozzanattal gazdagodott. Végül az egész célirányúság, amely dinamizmust, lendületet, életet ad az erkölcs- és jogrendnek, a törekvő és előretörtető, cselekvésre feszülő hajlamainkra hívja fel figyelmünket. Mindebből láthatjuk, hogy a jogrend mennyire humánus, hozzánk illő, erőinkhez és képességeinkhez simul anélkül, hogy megalkuvó lenne. Ezt eredményezi az a transzcendentális beállítottság, amely az egészen végigvonul.

Ime előttünk fekszik nagy vonalakban Szent Tamás jogrendje. Csodáljuk egységét, teljességét és egyensúlyozottságát. Csodáljuk az erkölcsi rendbe való beillesztését és a metafizikára való felépítését, a vas logikáját és a pszichológiai gazdagságát. Egészen metafizikai és, mégis psychénk szerinti, transzcendentális és mégis hozzánk mért. Egészen általános, de anélkül, hogy a részletest elhanyagolná. Beszél az emberiről anélkül, hogy az egyeseket elfelejtené. Alapjai a nagy változatlanok, mégis tele van lüktető élettel. Lényegében ugyanaz marad, mégis fejlődésre és kibontakozásra vágyik. Hozzánk leereszkedő és mégis felemel. Hozzánk simuló és mégis keményen követelődző. Sztatika és dinamika kettős világa ez, amely látszólagos ellentéteket a legcsodálatosabban egyesíti magában. Csupa egység, *igazi rend*. Dicsérjük benne az Angyali Tamás szellemi erejét, nagy egyéniségét és szintetizáló képességét, amellyel Szent Ágoston és Aristoteles tanából összegyűjtötte a legértékesebb részeket, hogy azokból a zseni művészetével és eredetiségével újat alkosson.

Csertő György O. P.

A KERESZTÉNY TRAGIKUM.

Van-e keresztény tragikum? Lehetséges-e keresztény lelkület mellett tragikus életérzés? Lehet-e igazán keresztény ember igazán tragikus hős? Irhat-e igazán keresztény író igazi tragédiát? Ezek azok a kérdések, melyekre felelni szeretnék. Az első tekintetre mindez merőben akadémikus problémának látszik, hiszen az irodalomtörténeti valóság bőségesen megfelel rá. Még ha a középkori drámaköltészettől egészen elvitatja is valaki a tragikus jelleget, a nagy barokk irodalomtól máig annyi nagyszerű keresztény tragédia áll előttünk, hogy a főntebbi elméleti kérdések meglehetősen feleslegesnek látszanak. Lope de Vega és Calderon, Corneille és Racine, Shakespeare (akiről ma már tudjuk, hogy katolikus volt), de akár a *Faust* és *Az ember tragédiája*, Ibsen *Brand*-ja és Maeterlinck *Mária Magdolná*-ja, hogy Claudel-ről és a többi mai katolikus drámaköltőről ne is szólnunk: hatalmas igen-nel felelnek a fölített kérdésekre. Nehéz ellenállni a kísértésnek, hogy elméleti fejtegetések helyett inkább az ő remekeiket próbáljuk elemezni. Bármilyen csábító ez a feladat, megoldása mégsem adna kérdéseinkre kielégítő választ. Egyrészt minden egyes tragédiával szemben elképzelhető másféle magyarázat is; nem egynek közülük — mint Corneille *Polyeuct*-jének vagy Calderon *Állhatatos fejedelmé*-nek — gyakran kétségbe vonják tragédia-voltát; másoknak — mint *Az ember tragédiája*, még inkább a *Faust* — keresztény jellege nem áll vitán fölü, hiszen ismeretes, hogy még nagy értők és érzők is nem egyszer ellenkezőkép értelmezték őket. Másrészt a tragikum sokkal egyetemesebb jelenség, semhogy a tragikus drámai költészet kimeríthetné. Igaza van Prohászka Lajosnak: «Hogy a tragikum a maga lényege szerint metafizikai természetű s így szükségképpen sokkal tágabb körű, mintsem az a tragikumnak pusztán esztétikai objektivációiban kifejezésre juthat, azt csak a metafizika iránt teljesen érzéketlen korok vonhatták kétségbe».¹ Aki — legalább egy irányban — megdöbbenő kifejtését akarja látni ennek a tételnek, olvassa el Schütz Antal történetbölcseleti könyvéből *A történelmi tragikum* c. fejezetet.

De elmélyedő elméleti vizsgálatot sürget ez a kérdés azért is, mert minden időben akadtak gondolkodók, akik kétségbe vonták a keresztény tragikum vagy legalább a keresztény tragédia lehetőségét. Tudtom-

¹ Prohászka Lajos: *Pauler tragikus életérzése*. P. Á. emlékkönyv. A M. Fil. Társ. Kvtára 6. Bp. 1934. 170.

mal ezek sorát Lessing nyitja meg, aki a *Hamburgische Dramaturgie* második darabjában így ír: «Lehetséges-e keresztény tragédia egyáltalán? Nem egészen színszerűtlen-e az igazi keresztény jelleme? Az a csendes nyugodtság, az a változhatatlan szelídség, amely a keresztény lélek leglényegesebb vonása, nem ellenkezik-e a tragédia egész eljárásával (Geschäfte), amely szenvedélyeket szenvedélyek útján akar meg-tisztítani? Az a várakozás, mellyel ez élet után egy jutalmazó boldogságot remél, nem mond-e ellent annak az önzetlenségnek, amelyet a színpadon minden nagy és jó cselekménytől elvárunk?»¹ A keresztény tragikum nagy tagadói közül lehangosabb kétségtelenül Nietzsche szava, aki a heroizmust vitatja el a kereszténységtől és így természetesen gyökerében tenné lehetetlenné a keresztény tragikumot. A harmadik közkeletű argumentumot Otto Miller fejt ki a leghatározottabban; lényege, hogy a keresztáldozat óta szoros értelemben vett tragédia lehetetlen, tehát keresztény tragédiáról sem lehet szó; hiszen az emberiség meg van váltva és ez a megváltás kezdettől benne van Isten terveiben.² A jezsuita Weisser azért találja önmagában való ellentmondásnak a katolikus tragédiát, mert a tragikum a katolikus világnézet alapelveinek: Isten és ember, természet és természetfeletti szoros kapcsolatának mond ellent.³ Még olyan mélyen katolikus gondolkodó is, mint Haecker, csak valami féligmeddig való tragikumot enged meg a keresztény élet-érzés keretében, amely lényegesen különbözik a teljes tragikumtól.⁴ Prohászka Lajos pedig egyenesen kijelenti, hogy tragédia csak teljesen istentelen korban lehetséges: «Csak egy Istentől végképen elhagyott, «szekularizált» világban, csak egy teljesen magára hagyatkozó, tisztán önmagának felelős lélekben lehetségesek tragédiák; ott, ahol magunkat a valóság oksági összefüggésének láncszemeként érezzük, de ugyanakkor valami értékbeli ultimumnak is, és ahol ép ezért minden tevékenységünk és erőlködésünk, amellyel ezt a feszültséget legyőzni, vagy előle menekülni törekszünk, szükségképpen ámokfutáshoz hasonló».⁵

E gondolkodók egy részének csonka, vagy torz fogalma van a kereszténységről, mások — talán valamennyien — a tragikum fogalmát ismerik félre. Hogy Nietzsche milyen megdöbbenően értetlenül áll szemben a kereszténységgel, hogy Lessing idézett mondata a keresztény-

¹ Lessings Werke, Herausg. v. Heinrich Kurz, Leipzig, Lipcse, Verl. des Bibliographischen Inst., é. n. III. 15.

² O. Miller: Der Individualismus als Schicksal. 1933. Freiburg i. B. Herder.

³ Hermann Weisser: Calderon und das Wesen des katholischen Dramas 1926. Freiburg i. B. Herder. Idézi Klempa Károly: Kereszténység és tragikum. Keszthely, 1943. 5.

⁴ Th. Haecker, Schöpfer u. Schöpfung: V. ö. Oscar Katann: Haeckers Auffassung des Tragischen. Gral, 1925.

⁵ I. h. 176.

ségnek milyen szánszalmasan egyoldalú, szinte nyárspolgárias elgondolásán alapul, arra felesleges szót vesztegetni. De valamennyiünk mögött ott van az a végzetes tévedés is, amely a kereszténységben *egy irányt* lát a többi irányok között, egy világnézetet egyéb világnézetek mellett, és felejtí, hogy a kereszténység nem egy világnézet-típus, hanem *a világnézet*, amelyben többé-kevésbbé minden emberi gondolat- és érzésforma elfér, hiszen a teljes emberségnek, az emberről való isteni gondolatnak a teremtmény számára elérhető legtokéletesebb megvalósulása. Ezen a helyen nem kell fejtegetnem, hogy a keresztény szellem univerzumában, a katolikus gondolat és érzés történetében minden szellemi jelenségnek, a tévedéseknek is, megvan a maguk megtisztult, megkeresztelt, megdicsőült mása; hiszen a tévedés is csak a benne rejlő igazság-magnak hibásan nőtt sarjadéka, és ugyanannak az igazság-magnak megvan a maga sudár, egészséges keresztény hajtása is. A szegénység és a betegség is csak a mi egészségünk és gazdagságunk kincseiből él! Mihelyt valami más szellemiséggel szembeállítva vizsgáljuk a kereszténységet, és egyoldalúan azt keressük, amiben annak ellentmond, elfelejtkezvén arról a többről, mélyebbről, nagyobbbról, amiben az rokon vele, szükségszerűen csonkán fogjuk fel azt, aminek lényege éppen az egyetemeség, az egyoldalúság kizárása. Idézzem-e Schütz Antal szellemes mondatát a katolikus köztöszóról, amely a *nemcsak — hanem... is*, szemben az eretnakség *vagy-ával*?

De tévesen fogják föl ezek a tagadók a tragikum mibenlétét is. Többé-kevésbbé valamennyien u. i. így teszik föl a kérdést: összefér-e a tragikum a keresztény *világnézettel*? Szinte azt kellene mondani: a keresztény dogmákkal. Holott nyilvánvaló, hogy a tragikumnak — bármennyire elképzelhetetlen egy a tragikus tényezőkön kívülálló objektív világnézeti végső gondolat nélkül — valójában mégsem ez a gondolati mozzanat szabja meg mivoltát, hanem az ehhez fűződő, evvel járó, evvel elválaszthatatlanul egybeolvadó *érzelmi világ*, az, amit én *sorsérzésnek* próbálok nevezni. A gondolkodók közt alig van kétség arra nézve, hogy a tragikum elsősorban érzelmi dolog. «A tragikum — mondja Brandenstein — az életben egyetemes lélekalkat, két főhangsúllyal, amely közül az egyik az akaraton, a másik az érzelmen van: ... és az érzem az, amely a tragikus jellegnek legmélyebben ébred tudatára ... A művészetben ... a tragikum kifejezése mindenekelőtt érzelmi kifejezés, ahol a főhangsúly az érzelmen és a mellékhangsúly az akaraton van ... A tragikum, mint érzem, egy lélekalkat vagy lelkiállapot érzelme, amely tragikus mivoltát főleg az érzelmben nyilvánítja, mint tragikum, különösen érzem is, az érzelmennek is alkata, állapota.»¹ Ennek az igazságnak kérdésünk szempontjából való jelentőségére élesen rávilágít

¹ B. Brandenstein Béla: Művészetfilozófia. 1939. Bp. Szent István-Társulat. 390—92.)

Prohászka Lajos is, amikor kifejtvé, hogy «a hívő keresztény nem ismeri a tragikumot», mindjárt elismeri, hogy «a tragikus életérzés végkép mégsem volt kiküszöbölhető. A remény és a vigasz, amely a megváltásból sarjadt, a mélyén mindig lappangó kétségbeesést és bizonytalanságot takart: a méltatlanság félelmét».¹ Hogy a kétségbeesésről és bizonytalanságról való megállapítás — akár csak a középkorra vonatkozólag is — mennyire felel meg az igazságnak, most ne keressük; maga az alapgondolat, hogy t. i. egy nem-tragikus elméleti meggyőződés nem zárja ki ugyanabban a lélekben a tragikus életérzést, alig vonható kétségbe. Bármennyire hisszük is a halhatatlanságot, azért a halált mégiscsak a legtöbbször tragikusnak érezzük; mint ahogy az édesanya sírva búcsúzik gyermekétől, ha még úgy tudja is, hogy jobb dolga lesz ott, ahova indul. Ez paradoxon, annál is inkább, mert hiszen a keresztény világnézetben nem is tudásról, hanem hitről, legfőljebb hívő tudásról van szó, a hitnek pedig természete, hogy csak *per speculum, in aenigmate* mutatja az igazságot, és az ilyen árnyyszerű «látás», ha az erkölcsös akarat megindítására Isten kegyelmével elég is, de az érzelem irracionális zúgásában, éppen a nagy megrázkódtatások perceiben, bizony legtöbbször csak szerény kísérő hangként szólal meg. És hogy ez nincsen az Isten akarata nélkül, megrázóan bizonyítja a getsemani éjszaka.

Ezek után már világosabban és szabatosabban tehetjük föl kérdésünket: *Hogyan viszonylik a tragikum a keresztény érzéssformához?* A vizsgálatot meglehetősen megnehezíti, hogy az összevetendő két tényező közül legalább az egyikről, t. i. a tragikumról, igen sokféle felfogás forog közkézen. Megkönnyítené munkánkat, ha egy elfogadott tragikum-meghatározásból indulhatnánk ki. Ezt teszi pl. *Kereszténység és tragikum* c. jeles tanulmányában Klempa Károly, aki Brandenstein Béla tragikum-elméletét veszi alapul. Az így felvett meghatározást azonban előbb igazolnom kellene; ez hosszadalmas volna, és még mindig kérdéses maradna, hogy a ráépített eredmények megállják-e helyüket más tragikum-meghatározások szempontjából is? Úgy gondolom hát, célravezetőbb lesz a tragikumnak nem magyarázatából, hanem tapasztalatból ismert tényeiből indulni ki: magát a tragikus fenomenont kell leírni, lehetőleg közismert és általánosan elfogadott szavakkal és ennek a keresztény sorsérzéshez való viszonyát kell keresni.

Tragikusnak olyan jelenségeket szokás nevezni, amelyek bennünk bizonyos érzelmi állapotot hoznak létre. Nevezzük ezt az érzelmi állapotot sorsérzésnek. A tragikus sorsérzés szerint az ember élete szenvedés, nyugtalanság, küzdelem, amelynek a végén ott áll a nagy sötétség, a halál. Ebben a harcban, szenvedésben, halálban az ember sorsa nyilvánul meg: az ember «küzd» a sorsával. A sorssal való szembenézésre

¹ I. h. 172.

nem mindenki képes, azért nem is mindenki tragikus ember. A sorssal való szembekerülés valami nemességet, értéket ad szemünkben a tragikus embernek, hiszen a nagy harc vagy a nagy szenvedés azt váltja ki belőle, ami legértékesebb benne. A sors természetesen erősebb az embernél, azért a küzdelem az ember bukásával végződik. Közben megmutatkozik az erős ember gyengesége; már akár úgy, hogy harca közben bűnt követ el, és ez fordul ellene, akár úgy, hogy még oly nagy ereje is gyöngének bizonyul a szembenálló még nagyobb erő előtt. Bukása nagyszerű, hiszen nagyszerű küzdelmet zár le; megrendítő és megdöbbentő, mert hirtelen és viharszerű, hiszen ilyen feszült küzdelem nem tarthat sokáig. Ez a bukás szükségszerű, úgy érezzük: így kellett lennie; és végzet-szerű: úgy érezzük, ez az ember sorsa; az ember maga idézte fel sorsát, de úgy érezzük, nem tehetett másként, ha hű akart maradni önmagához. Ám ez a sors nemcsak az ő sorsa, ez a sors, az emberi sors, a mi sorsunk is. «Ez az élet» — sóhajtjuk láttára. Ilyen nagyszerű és ilyen szomorú. De bármily szomorú, mégis van benne valami megnyugtató. Érezzük, hogy az elbukott erő éppen bukásában mutatta meg értékét, és valamiképen mégis jó, hogy így történt. Evvel az engesztelő mozzanattal zárul le a tragikus érzelmi fenomenon mozzanatainak köre.

Nyilvánvaló, hogy ilyen tragikus sorsérvés nem minden világérzés mellett lehetséges. Ahhoz, hogy ilyen érzésem lehessen, kell, hogy valamilyen formában — legalább érzelmileg — higgyek a szükségszerűségben: valamiben, ami valamiképen előre meg van határozva, amit nem lehet elkerülni. Ahhoz pedig, hogy a sorssal való szembeszállás gondolata egyáltalán fölmerülhessen, valamilyen formában hinnem kell az emberi szabadságban, mert szabadság nélkül nincsen küzdelem. Attól, hogy a kettő hogyan fér össze bennem, hogyan viszonylik egymáshoz világ-nézetemben — helyesebben világérzésemben — szabadság és szükségszerűség, hogy mit érzek minden sorskérdésre végső, kérdésbe nem tehető feleletnek: ettől függ tragikus érzésem jellege, egyáltalán lehetősége. A tragikumnak tehát annyiféle árnyalata lehetséges, ahányféle világ-nézet, ill. világérzés elképzelhető — két szélső határon: a szabadság abszolút tagadásán és a szükségszerűség abszolút tagadásán belül.

Ha már most azt kérdezem: mennyiben jöhet létre ez a fenomenon a keresztény lélekformán belül, voltaképp két kérdésre kell válaszolnom: *Lehet-e, és mennyiben, keresztény lélekforma mellett tragikus sorsérvés?* — és: *Lehet-e igazán keresztény ember tragikus hős?*

Az első kérdés így is formulázható: melyek a keresztény gondolat-és érzésvilágnak azok a mozzanata, melyekből tragikus sorsérvés következik? Úgy tetszik nekem, hogy két ilyen mozzanatot lehet megjelölni.

Az első az *eredeti bűn* dogmája. Észreveszi ezt az élesszemű Prohászka Lajos is, bár következményeit nem vonja le. A kereszténység — mondja — a létezését kétfelé szakította, a földi létre és az örökkévaló-

ságra. «A két világ szétszakadásának eredendő oka egy ősi akarati tény: a kreatúra eltávolodása Istentől, a bűnbeesés. A halál büntetése e földi létnek, amely *ilymódon szükségképen tragikus*, mert a Teremtő eredeti szándékai szerint örökkévalónak kellene lennie, azonban az ősbűnnel egyszersmindenkora elvesztette ennek lehetőségét, és ennél fogva pusztulnia kell.»¹ Haecker egyenesen azonosítja a keresztény tragikumot (ezt a nem-teljes tragikumot) az eredeti bűnnel a tragikus vétségen keresztül. Valami efféle lehet kiolvasni Th. Vischer felfogásából is, aki a tragikus vétséget *unwirkliche Schuld*-nak, *Urschuld*-nak mondja.²

Az eredeti bűnről szóló katolikus tanításban négy tragikus mozzanat is található. Az ősbűn következményeit így foglalja össze Szent Tamás nyomán Schütz Antal *Dogmatikája*: «A kegyelem a felső természet, az értelmet és akaratot Istenhez kötötte; az épség pedig az alsó embert a felsőhöz kapcsolta és neki alárendelte. Mihelyt a felső ember levetette az Istenhez való odaigazitottság koronáját és föllázadt Isten ellen, az alsó természet is nyomban elszabadult, és föllázadt a felső ember ellen. Az általános lázadás, az egyetemes összeomlás az emberben, a lélek kegyelemtől napsugaras csúcsán vette kezdetét. Amint a kegyelmet elűzte a bűn, fölbomlott az az uralom, melyet a kegyelem által szellemiségében hatalmasan fölfokozott lélek az alsóbb régiók fölött gyakorolt... Amint a kegyelemvesztett lélek elvesztette föltétlen uralmát és birtokjogát a test fölött, a külső természet is érvényesíti igényét a testtel szemben. Könnyörtelen törvényeit most már akadálytalanul végrehajtja rajtam: nyomatékosan és eredményesen visszaköveteli az anyagforgalom számára, ami az övé; a szenvedés és halál törvényét az emberre is kiterjeszti. Ezzel azonban egyben megbomlik az ember és a környező természet összhangja is... Így a lázadás, melyet a lélek legteteje, a kegyelemben álló szellem kezdett Isten ellen, lefelé terjed és végül átcsap az egész természetre».³

Első és a tragikum mívoltára nézve alapvető mozzanat itt: *a bűn mint lázadás*. A tragikum talán legtöbbet vitatott mozzanatának, az ú. n. *tragikus vétségnek* egyedül ez adja kielégítő értelmezését. A bűn, minden bűn, mint ilyen: lázadás Isten ellen. A bűn lehetőségét a szabadság biztosítja, az Alkotó képmásának az emberi lélekben való ez a tükröződése, ez a lényegében tragikus ajándék, amely lehetővé teszi az Abszolút Akarattal való szembeszállást, és ezáltal, ha bármilyen szomorúan is, de megadja az embernek azt a *nagyságot*, amely nélkül tragikus sorsérzés nincsen. De biztosítja a bűn a *küzdelmet* is; hiszen az Isten akaratával való szembehelyezkedés már önmagában is aktus. A jónak átadhatom magam szenvedőlegesen is, az isteni akarat hullámára

¹ I. h. 171.

² T. Th. Vischer: *Aesthetik*, új kiad. 1914, 122. par.

³ Schütz Antal: *Dogmatika*. 1937. Bp. Szent István-Társulat. I. 553.

odadobhatom magam valami szent passzivitással; a szembefordulás, a rossz: ellenszegülést, akciót kíván. A küzdelem vége nem lehet kétséges: a relatívumnak *buknia* kell az Abszolútummal szemben; megbuktatja éppen saját relatív volta: a bűn belső törvénye, amely éppen azáltal teljeseedik be rajta, hogy elszakította magát az élet elvétől, az Istentől. Bukása tehát szükségszerű, félelmes, és ugyanakkor megnyugtató, fölemelő. Szánalmat ébresztő is: hiszen ember volt, aki elbukott, «jobb sorsra érdemes». Ebben az értelemben minden bűn, mint bűn, tragikus. A tragikus sorsérzés azonban nem az egyes bűnhöz, mint ilyenhez, tapad — és ez az, amit csak az eredeti bűn gondolata magyaráz meg egészen. A tragikus hős nem föltétlenül követ el a szó büntetőjogi, vagy akár egyszerűen erkölcsani értelmében bűnnek minősíthető cselekedetet. A tragikus vétség tanának ellenzői *Antigonétól*, sőt *Oedipus királytól* kezdve a legújabb kor drámai hőseiig seregestől sorolnak föl olyan tragikus alakokat, akikről nyilvánvalóan nem lehet kimutatni bűnt. És mégis «bűnösök», mégis lázadók valamiképen; valahogyan lényük, mivoltuk, állapotuk, *egész élethelyzetük a bűnös*. Valami hiányzik belőlük, aminek a hiánya bűnös. Törekvéseikben valami olyanra építenek, ami szerencsétlenül, de valahogy bűnösen is: nem az, aminek lennie kellene. Ime az eredeti bűn; a kegyelem hiánya, mint bűnös állapot. A tragikumnak ezt az aspektusát fogalmazza meg Brandenstein tragikum-elmélete: az (Isten nélkül) önmagában megállni akaró, magabízó ember tragikumát. A világirodalomban is páratlan klasszikus példája ennek *Az ember tragédiája* — már amennyiben a sok félreértéstől függetlenül magunkat költője szemével nézzük: «Egész művem alapeszméje az akar lenni — írja Madách a művét félreértő Erdélyi Jánosnak — hogy amint az ember Istentől elszakad s önjerejére támaszkodva cselekedni kezd: az emberiség legnagyobb s legszentebb eszméin végig egymásután cselekszi ezt. Igaz, hogy mindenütt megbukik, s megbuktatója mindenütt egy gyöngye, mi az emberi természet legbensőbb lényében rejlik, melyet levetni nem bír (ez volna csekély nézetem szerint a tragikum), de, bár kétségbeesve azt tartja, hogy eddig minden kísérlet erőfogyasztás volt, azért mégis fejlődése mindig előbbre s előbbre ment, az emberiség haladt, ha a küzdő egyén nem is vette észre, s azon emberi gyöngét, melyet saját maga legyőzni nem bír, az isteni gondviselés vezérlő keze pótolja, mire az utolsó jelenet «küzdj és bízzál»-ja vonatkozik».¹

E mellett a nagy — ha szabad úgy mondani: kozmikus — lázadás mellett az eredeti bűn tanításában benne foglaltatik a *belső lázadás* is, a mikrokozmoszé: a *két törvény*, amelyet az ember fölfedez magában. A test a lélek ellen támad, a lélek erői meghasonlanak, az alsóbbak a felsőbbek ellen, de — és a tragikum szempontjából talán ez a legfontosabb — még az értékes felsőbb erők is egymás ellen támadnak. Az «ön-

¹ Erdélyi János: Pályák és pálmák. Budapest, Franklin 1886. 501.

magával való meghasonlás», az «egymásnak ellentmondó két kötelesség», és más hasonló formulák alatt tárgyalja ezeket a tragikus konfliktusokat az esztétikai irodalom. A Klytaimnestráktól és Macbeth-ektől a Hamletekig és Bánk bánokig az emberi életteljesség és a szellemi előkelőség legkülönbözőbb fokán álló tragikus hősök serege szolgáltat példát erre a belső összeütközésre.

De a belső világ lázadása mellett ott van a külső is: *az ember és a természet meghasonlása*. Az ember uralkodni van hivatva a természetben, ezt a paradicsomi örökséget magával hozza az elvesztett paradicsom utáni életbe is, uralkodni akar, harmóniát akar, rendet akar, de ereje megrokkant és a természet — mindaz, ami *nem-én* — ellenség-módra áll vele szemben. A paradicsom mosolygó flórája és barátságos faunája helyett tövis és bojtorján és ordító fenevadak vesznek körül, és az ember is farkasává lett az embernek. Ezzel szemben — Isten nélkül — a legtisztább jóakarat sem segít. «Az élet utai keresztüljárnak egymáson», mondja Kölcsey, «s leggyakrabban elveink szentsége sem oltalmaz meg akár tévedéstől, akár félreértéstől.» Ime a tragikus összeütközések számtalan változatának gyökere. Hogy miért kell az élet útjainak szükség-szerűen keresztbe járni, ezt semmi sem magyarázza meg az ősbűn gondolatán kívül.

Ám az ősbűn következményei között ott van a tragikumnak másik, talán még a tulajdonképeni bűnnél is jelentősebb gyökere: a *szenvedés* és főleg a *halál*. Ha megfigyeljük magunkat, kénytelenek leszünk megvallani, hogy mikor az életben tragikusnak találtunk valamit, ezt az érzést majdnem mindig a halál keltette bennünk. «Minden ember tragikus hős, mert minden ember meghal» — mondja Kosztolányi. Az esztétikus ugyanezt így fogalmazza: «Az egész világ tragikus, mert a világ a maga fenségében oly véges, és a maga egész végességében oly fenséges».¹ A nagy szenvedés és a halál egymagában elég ahhoz, hogy nagynek, félelmesnek és ugyanakkor szánandónak, nyomorúságosnak éreztesse az embert. A halál egymagában is megrendítő és ugyanakkor megnyugtató. A nagy görög tragédiák majd mindegyikéből megrendítő kardalokat idézhetnénk ennek illusztrálására. De halljuk inkább a nagy ószövevényi tragikus hőst, Jóbot:

Az asszony múltó életű szülötte
 Alig él s máris gond borong fölötte.
 Tűnik mint árnyék, hervad mint virágszál,
 Kidőli, mint agg fa, melyben már szű rágszál.
 Ugyan miért is tartod érdeemesnek,
 Uram, hogy szemed vádlón rája vessed?

¹ Karl. Koestlin: Aesthetik 1869. 239. Id. Böhm Károly: Az ember és világa, VI. r. Az aesthetikai érték tana. 1942. Bp. Orsz. Ev. Tanár-egyesület. 317.

Botlásainak úgyis az a titka :
 Fogantatása már nem vala tiszta.
 A fának, igen, annak van reménye ;
 Ha kivágják, újra hajt csemetéje.
 De az ember, ha egyszer eltemették
 Az anyaföldbe mezítelen testét,
 Halála mint omló hegy szétesése,
 Mint elsodort sziklának szakadása.²

Végül van az eredeti bűnről szóló tanításnak még egy mozzanata, amely tragikus sorsérvzés forrása lehet, bár a drámairolalom kevésé aknáza ki ezt a lehetőséget : az ember az ösbűn következtében «a Sátán rabságába esett» ; ki van szolgáltatva a személyes *mysterium iniquitatis* hatalmának és isteni segítség nélkül nem állhat meg vele szemben. A tragikumnak ez az érzése rejlik a Faust-monda és rokonai, vagy a *Cenodoxus*-féle barokk drámák mögött, bár a katolikus életérzés rendszerint nem fejlesztí végig következetesen ezt a tragikumot : az ordító oroszlánt, aki körüljár a világon, végül is megszelidíti a Bárány, «e világ fejedelme» végül is elvesztí a harcot a megváltó kegyelemmel szemben. Elképzelhető azonban, ennek az összeűtközésnek végig-tragikus kidolgozása, keresztény értelemben is. Faustnak még Goethe darabjában is el kellene kárhoznia, ha a költő a tragikus vonal megtörésével (kétségtelesen kissé önkényesen) nem zárna művét a katolikus mennyország víziójával. A sátáni tragikum megrendítő erejét érezhetjük pl. Bernanos regényében, a *Sous le soleil du Satan*-ban, sőt nem egyszer Mauriac regényeiben is.

Valamivel bonyolultabb feladat a keresztény tragikum másik főforrásának jellemzése. Ez t. i. nem egy határozott hittétel, hanem a keresztény hit- és érzésvilágnak egy olyan eleme, amely több összefüggő mozzanatból alakul ki, de egészében mégis egy egységes, nagyon határozott és jellegzetesen keresztény sorsérvzést ad. Nevezhetném a *megtestesülés tragikumának*, vagy akár a kereszt titkának (Guardini szavaival : Tragik des Ewigen). Adva van ez a sorsérvzés már a megtestesülés, ill. a megváltás tényében, a megtestesült Ige földi, történelmi sorsában. Az emberré lett Isten élete, szenvedése, halála és feltámadása minden elméleti megfontolásnál határozottabban és hathatósabban állítja elénk : mi lesz az isteninek sorsa, ha az emberiben jelenik meg. Maga az Úr Jézus mutat rá a «balgatagok és késedelmes szívűek» előtt : «Hát nem ezeket kellett-e szenvedni a Krisztusnak és úgy menni be az ő dicsőségébe?» (Luk. 24, 26.) Benne van ebben a mondatban a tragikum minden lényeges mozzanata. A legnagyobbbra, a földön megjelent Istenségre is szükség-szerűen szenvedés és bukás vár : a megrendítő és mégis diadalmas földi

² Jóh könyve, 14. Székely László kitűnő verses fordítása. Szent István Társulat, é. n. 47.

bukás. Elválaszthatatlanul hozzákapcsolódik ez a tragikum mindenhez, ami élő összefüggésben áll a Megváltóval. Mindenestül átmegy az apostolokra: «Ha a világból valók volnátok, a világ szeretné azt, ami övé; de mivelhogy nem vagytok e világból valók, hanem én választottalak ki titeket a világból, azért gyűlöl benneteket a világ. Emlékezzetek szavaimra, melyeket mondtam nektek: nem nagyobb a szolgáluránál. Ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak... Mindezeket az én nevemért fogják cselekedni nektek». (Ján. 15, 19—20.) Titokzatosan átmegy a «meghosszabbított Krisztus»-ra, a «Krisztus misztikus testé»-re, az Egyházra. «Az Egyház is alá van vetve — írja Guardini — a minden emberi dolog tragikumának: hogy abszolút értékek emberihez és evvel tökéletlenhez vannak kötve. Az igazság kötve van emberi ismerethez és tanításhoz; a tökéletesség képe kötve van emberi ábrázoláshoz; a közösség törvénye és formája emberi megvalósításhoz; a kegyelem, még maga Isten is — gondoljunk a szentmisére — cselekményekhez van kötve, melyeket emberek visznek végbe. A feltétlen és tökéletes összeolvad az esetlegességgel és tökéletlennel. Ez — ha szabad így beszélni — magának az öröknek tragikuma, mert mindezt vállalnia kell, ha belép az emberinek birodalmába. És az ember tragikuma, mert mind a hiányokat is vállalnia kell, ha el akar jutni az Örökhöz. Mindez áll az Egyházra is, mint minden más emberek közt fennálló intézményre. Ez a tragikum az Egyházra nézve lényeges, legbelsőbb mivoltában gyökerezik, mert «Egyház» annyit jelent, hogy Isten belépett az emberi történelembe; hogy Krisztus él benne tovább, mivolta, ereje és igazsága szerint titokzatosan... Krisztus él az Egyházban tovább, de Krisztus, a Megfeszített. Szinte kedve volna az embernek megkockáztatni a hasonlatot, hogy az Egyház hiányai: Krisztus keresztje. A misztikus Krisztus egész lény: igazsága, szentsége és kegyelme, imádandó személyisége van rászegezve, mint egykor teste a kereszttel gerendáira. És aki Krisztust akarja, vállalnia kell vele keresztjét is. Nem tudjuk megszabadítani róla.»¹

De még messzebb is mehetünk. Krisztus és az Egyház közvetlenül szemlélteti az emberi világába belépett isteninek sorsát. Közvetve azonban *minden abszolút érték*, minden, ami igaz, szép és jó és szent, minden, ami igazán nagy dolog a földön: voltaképen Istenből való, az abszolút értékvalóság tükrözése és földi megvalósulása. A keresztény lélek, amely átérzi a megtestesülésnek most fejtegetett tragikumát, megérzi és megérti ezt a tragikumot az isteninek ebben a — ha szabad így szólni — harmadlagos inkarnációjában is. Ime Schopenhauer, Rákosi Jenő és annyi más gondolkodó tragikumszemléletének keresztény értelme! Minden abszolút érték alá van vetve az emberi viszonylagosságból következő tragikum-

¹ Romano Guardini: Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge. 1923 Mainz, Matthias Grünewald-Verl. 36—40.

nak, mihelyt meg akar valósulni. Ennek a tragikumnak hordozója mindenki, aki e világban abszolút értékeket hordoz, ill. a tőle kitelhető emberi erővel valósítani akar. Ezek azok, «akikre nem méltó a világ» (Zsid. 11, 38.), akiket, éppen a tőlük képviselt érték nem-emberi nagysága miatt, nem bír el a világ. Az igazi nagyságnak éppen nagysága miatt kell buknia ebben a nagyságra szomjas, de a nagyság befogadására képtelen világban. A tragikum minden eleme adva van ebben az elgondolásban, de különös erővel jut benne kifejezésre egy olyan mozzanat, amely a tragikus művészi alakítás szempontjából különösen termékeny. Ez a *világ* fogalma, úgy, amint az Evangéliumban szerepel. Az a világ ez, amelytől az Úr Jézus úgy félt, de amelyből mégsem akarja kivenni tanítványait; a világ, amelynek fejedelme a sátán, amelyet le kell győzni, amelyet meg kell hódítani, amely azonban, noha «ő általa lett», de «őt be nem fogadta» és üldözi, kiveti, megfeszíti övét is. Ez a világ-fogalom, mint a tragikus hős ellenfele, egyrészt hatalmas szimbolumként érezteti a keresztény tragikumnak legalább is egyik legmélyebb értelmét, másrészt — minthogy élő emberekben, konkrét történeti helyzetekben fejt ki erejét — megadja a tragikus művésznak az ábrázolás legplasztikaibb lehetőségeit. Ennek a gondolatnak mélységeiből való az a tragikus árnyalat, amely ott borong a szentágostoni *civitas Dei* és Szent Ignác nagyszerű víziója fölött (a Két Zászlóról); ez magyarázza meg az olyan egészen tiszta és szép alakok egyébként érthetetlen és fölháborító sorsát, mint Ophelia, vagy Melinda; ez teszi olyan megrendítővé pl. Werfel Bernadette-regényét, amikor a realizmus plasztikus eszközeivel mutatja meg: mennyire nem bírja el a világ a természetfölöttit.

Úgy tetszik nekem, hogy az ösbűn és a tragikus megtestesülés gondolata, ill. a belőlük következő érzelmi kozmosz: magában foglalja a tragikum minden elképzelhető változatát. A *bűn tragikuma* és az *emberfölötti érték tragikuma*: erre a két képletre visszavezethető minden ismert tragikus forma. Van azonban a keresztény gondolatvilágnak még egy mozzanata, amely, ha nem forrása is a tragikumnak, minden fajta tragikum szempontjából páratlanul jelentős, annyira, hogy tragikus fel-fogás és alakítás szempontjából fensőbbiséget biztosít a keresztény szemléletnek minden más világfelfogással és világérzéssel szemben. A tragikus fenomenon vázlatos megjelenítéséből is kitűnt, hogy a tragikum világnézeti punctum saliens-e a *szabadság és a szükségszerűség összekötése*. Szükségszerűség nélkül nincs tragikum; véletlen bukás nem kelt tragikus érzést. Hogy ilyen létrejöjjön, ahhoz a sors szárnyainak suhogását kell megéreznünk, a sors fogalmához — helyesebben érzéséhez — pedig hozzátartozik a kikerülhetetlenség, a szükségszerűség mozzanata. Ám tragikum nem jöhet létre szabadság nélkül sem, hiszen a Sorssal való szembeszállás: küzdelem, küzdeni pedig csak az tud, aki legalább valamennyire értelmét látja a küzdelemnek. A vak végzettel szemben nincsen

küzdelem. Ezért nem tragédia a sorstragédia.¹ Nem tragédiák pl. Maeterlinck első korszakának ballada-drámái. Nem tragikus alakok a determinista Ibsen-drámák (pl. a *Kísértetek*) alakjai, vagy a *Nóra* Rank doktora. Ellenben tragikus a *Rosmersholm* hőse, aki szabadon vállalja sorsát. Mert erről van szó minden drámában: szabad szükségszerűségről, arról, amit Paul Ernst így fejez ki: «die Umsetzung des Notwendigen in das Gewollte». Hogyan egyeztethető össze ez a kettő? — az emberi gondolkodásnak talán legnehezebb problémája, a szellem világának legnagyobb és legsötétebb titka ez. De legmélyebb gyökerében minden tragédia erre próbál felelni valamiképen: nem elméletileg, hanem a szimbolumok nyelvén. Ne keressük most, hogyan oldja meg ezt a kérdést az emberiség a kereszténységen kívül. Ne idézzük a keresztény gondolat heroikus erőfeszítéseit sem a predestináció és a praedeterminatio borzongató titkainak a szabadakarat pszichológiai tényével és hittételével való összeegyeztetésére. Elég rámutatni a tényre: a keresztény gondolatban, ill. a keresztény érzületben a kettő egybesimul. A keresztény ember Isten akaratát akarja és cselekszi, és pedig szabadon: szabad engedelmességből és szeretetből; a félelmes, az abszolút, a mindenben érvényesülő isteni akaratot, a gyermeki odaadás naiv szabadságával és egyszerűségével. Az emberi szellem két leghatalmasabb, legszenvedélyesebb lendülete folyik ebből a lelkületből. Az egyik, amit Claudel így fejez ki: «Nem az a boldog, aki szabad, hanem akit nyíl módjára illesztettél idegedre»: a szabad eszköznek, Isten választott munkatársának, bizonyos értelemben a teremtés műve együtt-folytatójának csodálatos öntudata. A másik: a keresztény bűntudat mélysége, minden idők vallásos életének és költészetének ez a legmélyebb és legegységesebb forrása. Minthogy pedig a legszentebb és legnagyobb «választott edény» is — a többi igazakkal — hétszer botlik napjában, viszont pedig a legutolsó bűnös is — éppúgy, mint a legkülönbek — Isten akaratának teljesítésére van hivatva: az a kettős mélység egymás mellett és egybe zuhog minden igazi keresztény lélekben. Azért a keresztény lélek legbelsőbb mivolta szerint minden másnál választottabbnak látszik a tragikum hordozására.

Ezek a gondolatok eleve eldöntik a másik problémát is, amelyre válaszolnunk kell: *lehet-e a keresztény ember tragikus hős?* A mondottak után, így fogalmazva, a kérdés feleslegesnek is látszik. További elmélkedést kíván azonban, ha így fogalmazzuk: mikor, milyen körülmények közt lehet a keresztény ember tragikus hős? Eddigi elmélkedéseink alapján szinte magától kínálkozik a válasz egyik fele: *Megszentelő*

¹ Itt meg kell jegyeznünk, a téves köztudattal szemben: a görög tragédia nem sorstragédia. Nem kisebb szakértő, mint Wilamowitz biztosít bennünket, hogy pl. Sophoklesnél sehol sincsen szó a sorsról mint hatóerőről — még *Oedipus király*-ban sem.

kegyelem nélkül a keresztény ember — amennyiben igazán az — mindenképen tragikus alak. Láttuk, hogy a keresztény ember szemében minden bűn: lázadás Isten ellen; tehát minden egyes bűnös cselekedet már önmagában véve egy miniatűr tragikus dráma, amely magában hordja a szerencsétlen nagyság (a szabadságban), a mindent kockára tevő cselekvés és a szükségszerű, de az örök rendet megdicsőítő s azért megnyugtató bukás minden feltételét. Ám a kegyelem állapotát elvesztett keresztény akkor is tragikus, amikor nem követ el éppen aktuális bűnt. Az ősbűnből következő tragikus állapot büntetés-jellege megszűnt ugyan rá nézve a kereszténységben, de maga az állapot (a Madách-i «gyenge») megmarad és a megszentelő kegyelem elvesztésével újra bűnös állapotta lesz és immanens végzetszerűséggel hordozza magában a bukást: a kárhozat bizonyosságát.

Persze, ez a tragikus állapot megszűnhetik, ha az ember «megtér», vagyis visszakerül a kegyelem állapotába. *A megszentelő kegyelem állapotában levő ember már nem szükségszerűen tragikus alak, de még mindig lehet az,* ha t. i. olyan helyzetbe jut, hogy lelkiállapotára, viselkedésére, életalakítására nézve döntő jelentőségűvé válik az ősbűnnek benne is (bár büntetlenül) jelenlevő következményeivel való szembekerülés. «Honnan a háborúságok és civakodások köztetek — kérdezi Szent Jakab —, nem innen-e, a ti kívánságaitokból, melyek tagjaitokban háborognak?» (Jak. 4, 1.) — «Mert a test a lélek ellen vágyakozik, a lélek pedig a test ellen; ezek ugyanis egymással ellenkeznek, hogy ne azt tegyétek, amit akartok.» (Gal. 5, 17.) A kegyelem állapotában élő ember lelke is minden pillanatban nyitva áll a belső harcok, a kötelesség-összetűtközések viharai előtt. Az ilyen ember is kénytelen szenvedni és horizonján ott sötétlik a halál árnyéka. Amerre fordul, küzdenie kell a természettel és minduntalan beleütközik az emberek értetlenségébe, ostobaságába, bűneibe. A sátán pedig, aki körüljár, keresvén, akit elnyeljen, különösképen kiveti rá hálóját. A legszentebb igazra is minden pillanatban százféle tragikus harc alkalmat leskelődik, és minden harcban megvan a bukás lehetősége. «Aki áll, vigyázzon, hogy el ne essék» — figyelmeztet az Apostol (I. Kor. 10, 12.); az igaznak is félelemmel és rettegéssel kell munkálnia üdvösségét. (Phil. 2, 12.) Ez a bukás lehet csak külső, evilági, az emberek szemében való alulmaradás, valójában pedig győzelem, mint a vértanuknál: akkor a tragikum engesztelő mozzanatának győzelmes akkordjai elnyomhatják a bukás fájdalmas zenéjét. De lehet belső bukás is, hiszen az álló eleshetik, a tiszta harc beletorkolhat a bűnbe, a megszentelő kegyelmet el is lehet veszteni, és a bűnön keresztül az igaz ember is mindenestől összeomolhat, mint Bánk bán.

Mindebből nem következik az, hogy a kegyelem állapotában élő ember előbb-utóbb feltétlenül tragikus helyzetbe kerül, ám minden pillanatban belekerülhet. Ha pedig egyszer létrejött a tragikus sors-helyzet, akkor még a *segítő kegyelem* sem szünteti meg a helyzet és a

küzdelem tragikus voltát. Nem szünteti meg, mert a kegyelem a természetén át, a természet külső formáiban dolgozik, tehát amit láthatunk belőle, ami a tragikus érzelmet kiváltja, az nem lép ki az emberinek, tehát itt a tragikus jelenségnek köréből.

Nem zárják ki a tragikumot azok az *óriási hitbeli motívumok* sem, amelyek a bukást győzelemmé változtatják és amelyek miatt a kereszténységet vagy a tragikumot felületesen ismerők tagadni szokták a keresztény tragikum lehetőségét: az Isten irgalma, a megváltás ténye, a feltámadás biztossága, az örök jutalom reménye. Mindezek u. i. hitbeli motívumok, amelyek az *emberi* tudat számára, Madách-csal szólva, «ködön csillognak át». Ha még olyan biztos is hitében az ember, a *képzeletre* — és így az *érzelemre* — ezeknek nincs akkora megindító erejük, hogy az élmény tragikus sötétségét eloszlatnák. Mindezek beragoghadják a tragikus folyamat végét, mint «kiengesztelő mozzanat», de a lelkiállapot tragikus jellegét el nem törlik. Perdöntő — hogy úgy mondjam isteni — bizonyítéka tételünknek a világtörténelem legmegrendítőbb mondata, amely a haldokló Isten-ember ajkáról hangzott el: «Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?»

A keresztény hitvilágnak egyetlenegy mozzanata van, amely lehetetlenné teszi a tragikumot, és ez a *csoda*. Ahol a csoda föllép, ott összeomlik a szükségszerűség. Nem elméletileg, hiszen jól tudjuk, hogy a csoda is benn van az örök világtervben, az isteni szükségszerűség eleve elrendelt szerkezetében; de a tragikum az érzelemben gyökerezik és aki a csodát látja, annak úgy *kell* éreznie, hogy itt a felsőbb hatalom «beleavatkozott» az események folyásába: a szükségszerűség megtört. A csoda azonban nemcsak a keresztény drámában otthonos. A tragédia szempontjából tartalmilag is, formailag is pontosan a csodának felel meg a görög dráma *deus ex machiná*-ja, a váratlanul megjelenő, a tragikus csomót önkényesen kettévágó istenség, vagy a modern dráma annyi másodrendű alkotásában a szervetlenül fellépő *vételen*.

Hogy gondolatmenetünk teljes legyen, meg kell még kísérelnünk felsorolni azokat a *tragikus típusokat*, amelyek a keresztény-tragikus sorsérzés mellett lehetségesek. Ez az áttekintés mintegy induktíve fogja bizonyítani azt, amit elméletileg már meg kellett állapítanunk: hogy a keresztény lelkiséggel a tragikum valamennyi ismeretes típusa megfér.

Kezdjük az emberfölötti érték tragikus típusaival, ezek közül is mindenekelőtt a legnagyobb tragédiával, avval, amelyet a keresztény tragikum elméleti tagadói legszívesebben boncolgatnak: a Golgota drámájával. *Tragédia-e Krisztus Urunk szenvedése és halála?* Első tekintetre világos, hogy abban a szűk szemléletben, amely a tragédiát egy dráma keretébe korlátozza, nem az. Minden Krisztus-drámától u. i. a történeti és a költői hit egyaránt megkívánja, hogy ne álljon meg a keresztnél, hanem a húsvétal, vagy a mennybemenetellel fejeződjék be. Ezek pedig olyan óriási energiájú képek, hogy láttukra csak egy érzés

töltheti el a lelket: «elnyelte a halált a diadal» (I. Kor. 15, 54.). De aki megértette, hogy a tragikum sokkal egyetemesebb valami, mint amit egy színpadi alkotás kereteibe zárhat, azt már az is gondolkodóba ejtheti, hogy olyan általánosan emlegetjük a «Golgota tragédiáját». Az ilyen általános fogalmazások mögött mindig rejlik valami valóság. Akik ezt a kifejezést használják, nyilván legtöbbször nincsenek tisztában vele: mit jelent tragédia és tragikum *elméletileg*, de bizonyos, hogy éreznek valamit, amit így fejeznek ki, és tudjuk, hogy a tragikumra ez az érzés a döntő. Alig lehet kétség, hogy akik a Getsemáni-jelenetnek, a keresztútnak, vagy a keresztrefeszítésnek történeti szemléllői voltak, azoknak nemcsak szemlélete, de egész érzelmi odaadása felolvadt abban, ami végbement előttük; és ha lelkük mélyén ott szunnyadt is a krisztusi szó, mely biztosította őket a harmadnapí feltámadásról, ez nem lehetett olyan erős, hogy megszüntesse bennük a megrendítő drámai események okozta tragikus érzést. De még tovább is mehetünk: azt hiszem, ugyanezt kell mondanunk magunkról is. Amikor szobánk csendjében a passió jeleneteiről elmélkedünk, amikor a keresztúti ájtatosságot végezzük, amikor a nagypénteki szentsír előtt adorálunk, vagy amikor Prohászka felséges elmélkedésével lélekben a kereszt alá állunk: mi sem gondolunk a feltámadás hajnalára, vagy az áldozócsütörtöki ascensióra, még kevésbé az Atyja jobbán ülő megdicsőült Krisztusra, hanem lelkünket mindenestől eltölti a nagypéntek lélekátjáró, lélekformáló történelmi és kozmikus tragikuma. És talán szabad újra rámutatnunk: az olyan szavak, mint: «Atyám, ha lehet, múljék el tőlem e pohár», és az «Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?» megföllebbezhetetlenül biztosítanak bennünket, hogy a világtörténelemnek ezekben a legsötétebb óráiban az *ember* Krisztus is a szó legteljesebb értelmében vett «tragédiát» élt át. Grünewald *Golgotája*, Rembrandt *Keresztlevétele* ezt a tragikumot leheli.

Nem ilyen egyértelmű a *vértanu-dráma* problémája, a keresztény tragikum tagadóinak másik fő támadási pontja. Azt hiszem: *a vértanu lehet tragikus hős, de nem szükségképen az*. Hogy az-e, ez az egyes vértanunak a nagy órában való lelkiállapotától, ill. — a költészet síkján — a vértanuság feldolgozásának módjától, tehát a költő sorsérzésétől függ. Ha a vértanu belső küzdelmet vívott magával, ha sorsában *a* sorsot érezte, ha viaskodott a halál megrendítő víziójával, egyszóval ha vértanúságának, hogy úgy mondjuk, aktív részese volt, ill. ha a drámaköltő így látta és így tüntette fel, akkor tragikus hős. Ha az erőszak mintegy passzív áldozatként sodorta magával, ha vértanuhalálában csak a megdicsőülést, vagy legalább is a szenvedésnél jobban a megdicsőülést érezte, akkor nem tragikus alak. Calderon *Állhatatos fejedelme* tragikus hős; a Sándor-kódex Hrosvitha-drámájának *Három körösztén leánya* nem az. Genesius, a színészvértanu is az, Lope de Vegánál, Ilse v. Stachnál és Hevesi Sándornál egyformán.

A vértanúhoz legközelebb álló tragikus típus a *próféta*: az isteni vagy emberi misszió hőse, a kötelesség áldozata. A «Tragik des Ewigen» talán itt érvényesül a legszembetűnőbben. A hős, aki egy isteni szó, egy misztikus küldetés, egy nagy eszme terhét hordozza, és akit ezért az emberek nem képesek megérteni, aki küldetéséhez hű marad a — legalább földi értelemben, legalább halála órájában — teljesnek látszó bukásig: kétségtelenül a legnagyobb tragikus jelenség. Talán legfelségesebb megtestesülése ennek a tragikumnak Michelangelo Sixtina-beli *Jeremiása*. Lényegében ugyanebben az értelemben tragikus alak a mi Széchenyink. Ezt a tragikumot képviseli pl. VII. Gergely (akár Németh László drámájában is). Effélét próbáltam megalkotni *István király*-omban is.

Legközelebb áll ehhez a *hősi erény drámája*: az a hős, aki az igazság, a szeretet, a tisztaság szolgálatában áldozza fel életét és bukásában dicsóítja meg azt az erkölcsi értéket, amelyet képvisel. Megrázó példája ennek Maeterlinck *Mária Magdolnája*, aki megmenthetné a haláltól az Úr Jézust, ha visszatérne a bűnbe, de érzi, hogy ezzel ölné meg igazán a Krisztust, és nemet mond a római tisztnek, noha tudja, hogy ez az Úr megfeszítését jelenti. Ebbe a típusba tartozik, és bizvást lehetne keresztény tragédia is, Sophokles *Antigonéja* is, aki az istenek íratlan szent törvényéért száll szembe a zsarnok törvényével és áldozza fel életét, mert «együtt szeretni, nem együtt gyűlölni született».

Rokon ezekkel a hősi nőalakokkal az a típus, amelyet a *szenvedő érték* tragikumának nevezhetnénk. Azok a passzív nagyságok, a jóságnak, tisztaságnak, naivitásnak, tiszta szépségnek alakjai tartoznak ide, akik hibájukon, sőt akarataukon kívül kerülnek bele egy megoldhatatlan sorsproblémába — legtöbbször más, aktívabb hősök «tragikus szvit»-jébe — és úgy sodorja el őket a sors vihara. A Melindák, Desdemonák, Opheliák, Irénék ezek. Ilyen alak Hebbel *Magdolnája*, *Bernauer Ágnese* is. Tágabb értelemben idetartozik *Hamlet* is; előkelő lelki érzékenysége nem bírja el annak a durva kötelességnek terhét, amelyet a vérbosszú törvénye kényszerít rá; sőt, minden ellenkező indulása ellenére, ilyen *Lear király* is, akinek tragikus képlete voltaképpen a méltóságnak akkora foka, amelyet már «nem bír el a világ».

Viszont Cordéliát, a gyermeki szeretetnek ezt a tragikus hőstét, már egy más csoportba, az *egyoldalú erény* tragikus típusába kell soroznunk, hiszen tragikumának oka az a szélsőséges, nyers, szinte már visszataszító egyenesség, amellyel szeretetét elleplezi, és amely a maga éles túlzásában már nemcsak Lear szemében, hanem a mienkben is szeretetlenségnek és ha nem bűnnek, de legalábbis olyan túlzott erénynek tetszik, amely veszedelmesen megközelíti a bűnt. Remek példája ennek a típusnak Ibsen *Brand*-ja, ez a protestáns szent, a *vagy-vagy*, a *mindent vagy semmit* embere, aki mindent az Istennek ad, mégis buknia kell, egyetlen hiánya miatt: nem ismerte a «Deus caritatis»-t. Hatalmas

példái Hebbel *Heródes és Mariamnéja*, Kemény Zsigmond Jenő grófja a *Ködképekben*.

Egyik leggyakoribb tragikus típus az *ütköző kötelességek* drámája. Tragikai jelleg szempontjából közömbös, hogy valóban erkölcsi kötelességekről van-e szó, és valóban ütköznek-e: a lényeg az, hogy a hős lelkében ütközzék össze a lelkiismeret kettős követelése. Így ütközik *Bánk bán* lelkében a királyhűség és népének szeretete, hogy aztán végül is a «bánki sértődés», becsületének és szerelmének összeomlása döntse el a kérdést. A cselekmény oldaláról nézve ebbe a típusba tartozik *Hamlet* is. Ezen fordul Kemény *Gyulai Páljának* és Harsányi Kálmán *Ellájkjának* tragikuma is.

A shakespearei tragédiák legnagyobb részét a *szenvedély drámájának* képletére hozhatjuk: egy nagy egyéniség nagy szenvedélye nő mintend elsőprő erővé és sorsának felidézőjévé. Így szokás *Othellót* a féltékenységgé, *Coriolanust* a büszkeség drámájának nevezni. A romantikus tragédiák jórésze, így Teleki *Kegyence* is, a bosszúállás drámája. Nagy példái ennek a típusnak Racine *Phaedrája*, Schiller *Wallensteinje*, az ibseni *Trónkövetelők* Skule yarlja, Kemény Tarnóczynéja (*Özvegy és leánya*).

A két utóbbi típus átvezet a *bűn tragikumának* birodalmába. E két típus hősei is követhetnek el bűnt (*Othello* és *Bánk* gyilkol, *Coriolanus* hazája ellen fordul), de ezeknél a bűn nem mint bűn tudatos: ők azt hiszik, hogy igazuk van. Mások lelkében magán a bűnön van a hangsúly; ez talán a legegyszerűbb tragikai formula: a *bűn drámája*. A hős, szenvedélyének hatása vagy helyzetének nyomása alatt tudatosan és akarva bűnt követ el, ez a bűn aztán a bűn immanens logikájával újabb és újabb bűnöket idéz elő, míg végül önmagát és elkövetőjét pusztítja el. *Macbeth* és *III. Richárd* ennek a típusnak legnagyobb képviselői.

Végül külön típusba kell soroznunk a bűn-drámák legmonumentálisabb fajtát, az *Isten elleni lázadás* tragédiáját. A közkeletű felfogás szerint az istenséggel nem lehet harcolni, hiszen a szembenálló erők aránytalansága lehetetlenné teszi a tragikus küzdelmet. A fönnebb mondottakban elméletileg van adva a felelet erre az ellenvetésre; a világirodalom nagy példái pedig a tények erejével cáfolják meg. Nemcsak a görög drámák hősei, pl. Aischylos Xerxese és Prometheusa, nemcsak a wagneri tetralógia hősei szállnak szembe az istenekkel; szembe lehet szállni a keresztény Istennel is, ha nem is a győzelem igazi reményében. A keresztény gondolat szerint voltaképpen minden bűn Isten elleni lázadás; ám a szabadság végzetes erejére támaszkodva egyenesen és tudatosan is Isten ellen lázad pl. Milton Sátánja, vagy a történelemnek vagy Ibsen kettős drámájának *Julianus Apostátája*. Isten ellen vívja a maga néma és makacs harcát Sigrid Undset négykötetes regényén át *Olaf Audunsson*. Ennek a típusnak nagy magyar példája Madách Ádámja. Persze feltétele az efféle küzdelemnek, hogy a hős valamiképpen antropomorf módon

fogja fel az Istent, legalább annyiban, hogy emberi érzésmódot — szenvedélyt, bosszúállást, féltékenységet, irigységet vagy legalább is sértetőséget — tulajdonít neki. Hiszen e nélkül nem volna értelme a vele való szembeszállásnak. A tragikum azonban az *emberi* érzelm világából való, és abban ez a teológiai-filozófiai tévedés jól megfér a tragikus szenvedéllyel, sőt a jámbor hittel is.

Végigtekintvén így a keresztény tragikum lehetőségein, amelyek a tragikus típusok egész gazdagságát kimerítik, befejezésül legyen szabad a keresztény tragikumnak még egy megjelenési formájára rámutatnunk, amelyet talán a *katolikus író tragikumának* nevezhetnénk. Rá kell erre mutatnunk ebben az összefüggésben annál is inkább, mert ez a gondolat minden másnál alkalmasabb megéreztetni: milyen termékeny talaja a tragikus életérzésnek az a lelkeség, amelyből a keresztény irodalom fakad. A katolikus író egzisztenciális helyzetére gondolok, amely bizonyos tekintetben mindig és szükségszerűen tragikus. A katolikus író, ha mint ember nem is, de — és az alkotásra ez a döntő — mint író, szükségképpen tragikus sorhelyzetben érzi magát. Tragikus végzetességgel áll u. i. szemben közönségével: olvasóival, kritikusaival, sőt utókorával, legalább is ennek avval a kétségtelenül sokkal nagyobb felével, amely nem lélek szerint és mindenestül katolikus.

«Quidquid recipitur, in modum recipientis recipitur.» A katolikus lelkeség a maga potenciális egyetemességében, minden irányú kitérülésre, értésre és ölelésre készítő lendületében, elvileg minden emberit képes átélni, tehát immanensen megérteni és értékelni is. A katolikus lélek katolikus módon, azaz egyetemes fogékonysággal fogad be. A hívő és erkölcsös ember átélte, vagy átélhette a hitetlenség és a bűn, a kétely és a kísértés, az elbukás és felemelkedés minden tragikus élményét: hiszen megharcolt ezekkel a kísértésekkel, talán véres, talán mindennap megújuló küzdelemben győzte, vagy győzi le őket, hogyne ismerné, hogyne értené ezeket a sötét hatalmakat. De a nem-hívő, a bűnéből meg nem tisztult, a kegyelmet meg nem tapasztalt ember ismeri-e a tisztaság örömét, a megváltottság alázatos önérzetét, a hit ámuló biztosságát, csodálatos lélek-kinyújtózkodását, világölelő lendületét, a kezünkben nyugvó isteni Kéz érintésének megélt melegét és vezető energiáját? Ha az ember egész természetes világa tárva volna is előtte, még mindig hét lakatra zárt birodalom számára a természetfölötti valóságoknak, a misztikának, a kegyelemnek egész beláthatatlan világa, amely pedig valamilyen formában belenyúlik minden katolikus alkotásba, hogyan érthetné hát ezt az alkotást igazi mivolta szerint? A pohár, ha még olyan tiszta és művésziesen csiszolt is, csak pohárnyit fogadhat be a vederből, sőt a tengerből is. Aki a tengervizet csak lombikból vizsgálja, gondolhatja ugyan, hogy kicsinyben is csak azok a fizikai és vegyi tulajdonságai, mint nagyban, de ha még olyan szabatosan elemezte is végig ezeket a

lombikban is hozzáférhető tulajdonságokat, mégsem lesz igazi fogalma (hát még élményel!) arról, hogy mi a tenger a maga láthatatlan flórájával, faunájával, áramaival, színeivel, hangjával, egyenlítői deleivel és sarkkőri éjszakáival, szélcsendjeivel és tájfunjaival. A rész nem alkothat helyes képet az egészről. A nem-katolikus fogékonyság majdnem mindig csak töredékesen képes felfogni a katolikus művet: számára holt kincs marad legtöbbször tartalmának, mondanivalójának egy része is, formájának, perspektívájának, mélységi visszhangjainak, magassági mellékzöngéinek, tehát éppen legtisztább művészi értékeinek legjava része csaknem mindig.

Ime a katolikus író tragikumá. Az ő lelki szemei elég tágak hozzá, hogy bármit befogadhassanak: ő méltányolni tudja — és mert erkölcsös ember, fogja is méltányolni — a mások, idegenek munkáját is. Mások szeme nem ilyen tág: az ő alkotását sokan, igen sokan nem fogják tudni befogadni, nem fogják méltányolni, ha még olyan becsületesek és hozzáértők is, és ha még olyan értékes is ez az alkotás. Ezen változtatni semmiféle irodalompolitikával, propagandával, reklámmal nem sokat lehet. Ebbe bele kell nyugodni: a szellemi vértanuságnak ezt a nemét a katolikus írónak vállalnia kell, ez hozzátartozik a «Krisztus keresztségének ráeső részéhez», amely alól ki nem vonhatja, de nem is akarja kivonni magát senki, aki Isten követésére elindult.

Sík Sándor.

BŰNBÁNAT ÉS ÁRTATLANSÁG.

(Sum. Theol. II. II. q. 106, 2.)

«Az erkölcs nem nyugodt és befejezett, mint a halál, hanem számtalan lehetőség nyílt küzdőtere, mint maga az élet. Kiegyenlíthetetlen dialektikára tagozódik, elemei a küzdelem és a fájdalom. Bizonytalanság, gond és lelki mardosás jellemzik az erkölcsi alany egzisztenciális helyzetét», — ezzel a megállapítással fejezi be gr. Révay József «Az erkölcs dialektikája» című könyvét s utolsó mondatában Kirkegaard szavát idézi: «Schuld ist der Ausdruck für die stärkste Selbstbehauptung der Existenz».¹

Mint a magyar erkölcsbölcseleti irodalomban is jelentkező jellemző példát idéztük ezt a kijelentést annak megállapítására, hogy az etikai vizsgálódás mindig találkozik a mélyen gondolkodó ember előtt is az élet minden területén szembeötlő és fájdalmasan jelentkező bűntudattal. S bár a mai élet tagadni és száműzni akarja a bánatot, akiben felmerült az erkölcsi probléma tudata, az kénytelen számot vetni vele. me érdemes szólni a bánatról és még inkább az ártatlanságról azért is, mert a bölcselet is rájön arra, hogy súlyos válságokat jelző és ellentéteket feltáró hasadások vannak az ember lelkében s az ember lelkének meg hasonlása éppen az erkölcs terén mutatkozik a legjobban. Tiszteletre méltó gondolkodók sem látnak az erkölcsben biztos és megnyugvást adó zárt rendet, hanem csak ellentétes és harmóniába nem hozható tételek tömegét és számukra az etikából sem marad más, mint a pillanatnyi helyzet által megkívánt kötelességek teljesítésének feladata. Az erkölcsi érzés: a felelősség és büntudat kétségtelenül mindig a pillanatnyi helyzet követelményeinek átélésében ízzik a legerősebben, de ennek csak akkor van értelme és értéke, ha cselekvésünk egy változatlan törvényhez igazodhatik. S ha ezt a törvényt kutatjuk, talán éppen az ártatlanságot kereső bánat és büntudat az, ami legbiztosabban visszavezethet minket az erkölcs alapjaihoz.

A modern etikai rendszerekből hiányzik a bánatnak, mint erénynek, mint az értékek felé forduló és erkölcsi értéket teremtő magatartásnak tudományosan megállapított helye és igazolása. A pozitív természet-tudományos gondolkodáson nevelődött szemlélet, még ha szellemtudománynak is tartja magát, nem tudja megjelölni rendszerében a bánat

¹ Az erkölcs dialektikája, Budapest, 1940. 176. o.

helyét, mert nem fogadja el a szabadakarat természetes misztériumát és nem tud felelni a kérdésre, hogy honnan a rossz a világban.

Bűnről és bánatról szólva keressük az erkölcs alapjait, de egyuttal állandóan előttünk áll az erkölcsi érték érintetlen teljességének, az ártatlanságnak képe is. Leverő és kétségbeejtő lenne azt hinni, hogy a bűn végzetszerű kísérője az emberi sorsnak, viszont felemelő és biztató kilátások nyílnak meg a lélek előtt, ha feltűnik előtte az ártatlanság és megnyílik számára a büntelenség lehetősége. A bánat Istenhez vezető út, amelynek a végén, mint cél hívogat az ártatlanság. Az erkölcsi életnek ez a két ellentétes tájakon elhelyezkedő pólusa egymással szembeállítva éles megvilágításba helyezi azokat az elemeket, amelyek az egész erkölcsi rendet meghatározzák. Az erkölcsi tudatból ki nem törölhető bánat a lélek mélyére ható betekintéseket enged az erkölcsi rend összefüggéseibe és az ártatlanság felé öntudatlanul is sóvárgó ember előtt a bánat és ártatlanság mélyebb elemzése egyaránt az erkölcs metafizikai alapjait tárja fel. *S arra a kérdésre adandó feleletben, hogy miért kell bánni a bűnt és mi az ártatlanság értéke, dől el a probléma, hogy lehet-e metafizikától, vallástól független alapot adni az erkölcsnek.*

Mindenképen indokoltnak látszik, hogy nemcsak az emberből kiindulva, hanem Isten előtt is felvesszük a bánat és ártatlanság értékének kérdését. Szent Tamás gondolatvilágának igazi mélysége itt is, mint annyi más problémánál, egy teológiai kérdésre adott feleletben tárul fel előttünk és így nyerünk tőle a mai bölcsélet által felvetett problémák megoldásához is értékes szempontokat. Teológus módjára kérdezhetjük tehát: *Ki szeret jobban az Isten, a bűnbánó vagy az ártatlan lelket és ki tartozik nagyobb háldával neki: a bűnbánó vagy ártatlan ember?*¹

Nem célunk, hogy Szent Tamás mélyenjáró és mindent kielégítő feleletét elismételjük, de annál hasznosabbnak véljük, ha az ő szellemében és a tőle nyerhető szempontokkal világítjuk meg azokat a problémákat, amelyek a bűnbánat és ártatlanság szembeállításával a mai tárgyleíró és értékelméleti etikai vizsgálódások során felmerülnek. Szent Tamás útján járva láthatjuk, hogy örök problémák és régi kételyek ütnek át a kérdések modern fogalmazásain is, igazolva, hogy a megoldások is az idő felett álló gondolatokból meríthetők.

1. A bűnbánat és ártatlanság az erkölcsi Isten-eszme fényében.

Úgy véljük, hogy a mester szellemében járunk el, ha elsősorban azt tesszük vizsgálat tárgyává, hogy vajjon helyesen és jogosan veti fel Szent Tamás a kérdést, hogy a bűnbánó és ártatlan lélek Istennek tar-

¹ «Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam poenitens?» II—II. 106, 2. — V. ö. «An Deus semper diligit meliora?» I. 20, 4 ad 4.

tozik hálával és ebben megnyilvánuló teljes függéssel? Ma inkább az emberből kiindulva és az ember világának határán belül maradvá keresnénk a bánat értelmét és az ártatlanság értékét, de ha ezt az utat végigjárjuk, akkor is Szent Tamás kiindulásához juthatunk el.

Ha kérdezzük, hogy *mi a bánat*, a fenomenológiai leírás anyagául előttünk vannak a nagy lélekelemzők, filozófusok és írók lélekrajzai, akik éppen a bánat leírásában érték el művészetük legmagasabb fokát, mert ebben nyílt alkalmuk a lélek igazi mélységeinek feltárására. Dosztojev-szkij Bűn és Bűnhődésének hőse a klasszikus példa, akit utólér az örök emberi kísértés, hogy éppen a törvény áthágásával szárnyalja túl önmagát és akar emberfeletti hős lenni, azonban éppen a bűn ébreszti annak tudatára, hogy milyen gyarló és a lelkiismeret mardosása téríti vissza emberi sorsának valóságához.

A bánatnak több faja és foka lehetséges. Van bánkódás, amely megmarad saját fájdalomának körében és a világfájdalomból csinál életbölcséletet magának.¹ Azonban annak a bánatnak fájdalma, amivel az ember magára marad, üres és értelmetlen, mert a multat megszüntetni nem lehet és a bűn következményeit mindenkinek viselnie kell. De ebben a fájdalomban is lehet valami nagy és felemelő érzés, mert a lét mélységeinek megérzéséhez vezeti az embert. Annak belátására indít, hogy az ember nem korlátlan ura sorsának és valamennyi tettünk felelőssége mérhetetlen súllyal nehezedszik ránk.

A bánatban mi nemcsak a bűn következményeinek és a lelkiismeret furdalásának leírását akarjuk adni, hanem azt keressük, hogy mint vezet el az *erkölcsi rendhez*. Különösen a romantikusok tudtak elmerülni a világfájdalom és a bűntudat elemzésébe, de a bűntudatnak akármilyen mély analízise sem jut el oda, ahol kezdődik az erkölcsi rend világa, a bűn és bánat fogalma. Az ember a bűn által jogtalanságot követ el, de a lélektan vagy esztétikai érzés síkján ez még nem tűnik elő. Romantikus gondolkodók élénk színekkel festik ugyan a gonoszság hatalmát, de a rosszat is mint a létet természetszerűen kísérő erőt állítják a világba. Olyan szükségszerűnek érzik, mint a fény mellett az árnyat és szerintük a rossz lenne az a sötét gyökér, amiből egy szebb élet kisarjad. A bánatban legfeljebb azt keresik, hogy mint szolgálhatja a bűn az életet, milyen magasbatorrés jár ennek az élménynek nyomában és az ember hogyan tud utána nekifeszülni magasabb értékek felé. A metafizikát elvető etika valójában megoldhatatlan probléma elé kerül, mikor az erkölcsi rossz sötét titkával találkozik. Ha nem akarjuk a bűnt a változhatatlan sors szükségszerű kísérőjének megtenni, akkor a bűntudat terhét nem lehet elválasztani magától a bűntől. Ha különbséget akarunk

¹ I. R. Guardini: Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kirkegaards. — Vom Sinn der Schwermut. Unterscheidung des Christlichen, Mainz, 1935. 466—530. o.

tenni a fizikai rossz és a bűn között, el kell ismernünk az ember szabadságát és az örök erkölcsi törvényt, amelyhez úgy jutunk el, hogy az emberben nem a természet egy darabját, hanem személyt látunk, akinek abszolút kötelezettsége van az erkölcs megvalósítására.

Az első, ami feltűnik a bánatban, annak a belátása, hogy *minek kell lennie az embernek*. A bűn bevallása ezt jelenti és az igazi, mély bánat érzéséhez hozzátartozik nemcsak ennek elismerése, hanem a bűn következményeinek mint sorsnak a vállalása. A lélekből szól a fájdalom, de a megadás hangja is. Az erkölcsi rend fensége és érintetlensége csak annál jobban kiemelkedik a bánatos ember előtt, akinek el kell ismernie, hogy a bűn sohasem igazolható és a felelősség el nem tüntethető. Beismeri a bűnt, elítéli, érzéseit jó irányba tereli, vállalja a következményeket s új, jobb életre törekszik. Az erkölcsi rendbe való felemelkedés éppen abban áll, hogy alapjában elítéli a rosszat és gyökeresen meg akar változni. A mult lezárult mögötte és a lelki energiák a jövő építésére irányulnak. A fenomenológiai elemzés is arra jut, hogy a bűn sem lehet a látható természet rendjének egy része, ha következményeit ebben a rendben is tapasztalhatjuk. Az erkölcs, a kell világa egy magasabb szférát jelent, amint ezt a mai etika is megállapítja. *Az etikai értéket is jelentő bánat ebbe a magasabb rendbe való felemelkedéssel jár: ezért jelenti a lélek újjászületését, egy új élet kezdetét, ami az erkölcsi rend felismerése és a végső cél irányába való elindulással jár.*

A bánat által tehát a lélek megnyílik egy magasabb rend felé és valahol a végtelenből int az a cél, ami felé az embernek törekednie kell. A bánatos ember útja a végtelenbe vész el, amiről a legmélyebben gondolkodó írók sem tudnak már írni, ezért a bűnbánat klasszikus regényei befejezetlenek és az ember csak érzi, hogy ott kezdődik a tisztulás és emelkedés, ahol a cselekmény véget ér, vagy ha a halállal végződik, ez nem más, mint az élet végén átlépés egy más világ magasabb rendjébe.

A bűn nyomában járó fájdalom annak jele, hogy van végtelen erkölcsi érték és a lelket az a tudat kínozza, hogy véges lények vagyunk, akik nem léphetik túl életük korlátait. A bánat megnyitja ugyan a lelket a végtelen felé, de azt is érezteti, hogy emberi erővel hiába vágyódunk utána. S az a bánat, amely a földre tekint és azt látja, hogy ami felé fordult, abban csalódni kénytelen, mert mindenütt hiányra, ürességre bukkan, csak hiábavaló fájdalmat okoz. Mindig marad benne valami fájó érzés, mert a multat egészen megsemmisíteni nem lehet és a bűn emléke is fájhat és sebezhet egészen a búskomorságig.

Az igazi bánat és a nyomában járó fájdalom a lét határára vezeti el az embert, aki a bűnben tapasztalati tudást szerzett arról, hogy minden szépség mulandó és az élet birodalma mellett terül el a halál országa. Az örökkévalóság szomszédságában él s a végtelen hívja, amelynek szavát követnie kell. *S a bűnt egyedül a végtelenség felé való kitérülés*

gyógyíthatja meg, a szeretet, amely után való sóvárgás él a bánatban s ez ad új életet.

Amit a bánatról elmondottunk, ugyanezt állíthatjuk az ártatlanságról is a végtelen felé való kitárulásában. *A bűnbánat és ártatlanság az ember erkölcsi életének két ellentétes tájakon elhelyezkedő pólusa jelzi azt a két pontot, ahol az embernek törekvései találkoznak az erkölcsi Isten-eszmével és feltáruhnak az erkölcsnek a vallással való szoros kapcsolatait.* Vannak erkölcsi értékek, amelyek a vallásos magatartásban tárják fel egész lényegüket és ilyen érték a bűnbánat és ártatlanság. Ha el is fogadjuk, hogy az erkölcsi értékeknek önállásuk van és nem irányulnak közvetlenül az Istenre, a bánatban és még inkább a büntelenségben, a jóban megmaradó ártatlanságban van a legtöbb Istenre vonatkozás. Mindkettő lélektani vagy fenomenológiai elemzése arra vezet, hogy az emberi élet útjait a végtelen felé látjuk haladni és erkölcsi törekvésünk kapuit a szentség felé megnyílni, amelyen át ezekre az értékekre egy másik világ fénye is rávetődik. *Sem a bánat, mint újrakezdés, sem az ártatlanság, mint az erkölcsi értékek érintetlen teljessége nem immanens, az ember világának körén belül maradó eszme.* Túlmutat világunkon és azáltal, hogy a végső célt állítja elénk, az Istenhez vezet minket.¹

Az erkölcsi Isten-eszme nem idegen, külső gondolat az etikában, hanem minden erkölcsi érték végső alapja és értelme. A rája való vonatkozásban lesz teljes az ember erkölcsi tudata és felelőssége. Amit az ember akár a bánat fájdalmas útjain, akár az ártatlanságban eddig keresett, azt benne találhatja meg. Mint még látni fogjuk, mindkettő érték, mert Istenhez vezet és mindkettő ajándék, mert bennük jut teljes kifejezésre az embernek az abszolútumtól való teljes függése. A vallásos éthosz alapja, hogy az ember teremtetett lény s az erkölcsi személyiség egy világfeletti valóság számára megnyílt, soha sem kész, mindig egy magasabb rendből beteljesedést, transzcendálást kereső lény. Az ember transzcendáló törekvései számára a vallás jelöl ki célt és nyugtalanságát, életének a végtelennel határos terét Isten közelségével tölti ki. Az egzisztenciális bölcelet gondolatát úgy is fogalmazhatjuk, hogy az ember akkor válik teljes emberré, ha szabadságát arra használja, hogy túllépi létének korlátait, transzcendál Isten felé. Az ember azon növekszik és halad előre, ami több, mint ő, ami túl van létének korlátain. Csak az értékeknek megnyíló egyéniségek fejlődnek, alakulnak és éppen a bánatban tárul fel az ember előtt az a kapu, amely mögött a legszebb emberi eszmény, az Isten felé tökéletes nyíltságot kifejező ártatlanság vár. Az erkölcsnek éppen a bánatra indító vonása vezet leginkább Istenhez, hogy a visszaszerzett ártatlanságban találja meg az ember a Végtelent. A bánat állandóan kiélezi és ébren tartja az ember sorsát és léthelyzetét

¹ I. M. Scheler: Reue und Wiedergeburt, Vom Ewigen im Menschen I. Leipzig, 1923. 50. skv. o.

jellemző dialektikát, de az erkölcsi Isten-eszme fényébe állítva az embert, egyúttal fejleszti és életre is segíti. Így lesz teljessé az erkölcsi élet, mert előtűnik a végső cél és feléje transzcendálhat a halandó. Az ember természete mélyén élő, önmagát felülmulni akaró törekvés éppen a bánatban és ártatlanságban nyer teljesülést és itt oldódik meg az egzisztenciális bölcsélet alapvető problémája is.

Hogy etikai alapvetését nyerjük a Szent Tamás által felvetett teológiai kérdésnek, a fenomenológiai leírás mellett tételünket igazolhatjuk azzal is, hogy egész erkölcsi magatartásunk személyhez fűződő értéket jelent és az *erkölcsi kötelezettség természetéből következik, hogy ezen az úton a személyes Istenhez jutunk el*. A bánat kötelezettségének személyes jellegét mindennél jobban mutatja a bűn sajátos természete. Nemcsak normák ellen lehet vétkezni, hanem önmaga ellen is vétkezhetik az ember, hiszen az a hivatása, hogy ő legyen ebben a világban az erkölcsi értékek megvalósítója. De a bűn titokzatos mélysége akkor nyílik meg igazán előttünk, ha látjuk, hogy nemcsak magunk ellen, hanem az ellen is vétkezhetünk, akinek önmagunkról is számadással tartozunk. Az erkölcsi autonomizmus elveit hirdetők szerint a bánat csak önmagunkkal szemben érzett elégedetlenség, utólagos sajnálkozás egy rossz cselekedet felett, de hiányzik belőle a legfontosabb elem, az etikai felelősség érzete, amit szerintünk csak mással, egy felettünk álló valakivel szemben lehet érezni. Az értékelméleti megfontolások pedig azt igazolják, hogy csak egy végtelen személynek az akarata hangolhatja a valóságot az értékrendhez és állíthatja be a szabadakarattal felruházott ember hivatását ezek megvalósítására. Az értékrend az ő rendelkezése nyomán van összhangban a világunkkal és a bánatban a hiányérzet közvetlenül fájó erejével jut kifejezésre az értékekhez rendeltség feltétlen kötelezettsége. Mindez mutatja, hogy a *bűn által egy végtelen személy akaratát sértettük meg* és hiába teszünk akármit, a véték súlya rajtunk és saját erőnkől nem szabadulhatunk tőle. Aki átérezte a Zsoltáros mondásának egész mélységét, hogy *«egyedül ellened vétkeztem s ami előtted gonosz, azt cselekedtem»* (Zsolt. 50, 6.), az sejti a bűn komolyságát és tudja felmérni az erkölcsi élet felelősségét a maga egészében.

Az atheizmus lehet komorabb és nagyobb felelősség színében feltűnő erkölcs, de a bánat és ártatlanság eszméjét nem lehet elszakítani Istentől. Megoldhatatlan ellentétekhez vezet és antinomiákba bonyolódik az a felfogás, amely mint N. Hartmann Etikája, az istentagadás elvi alapján áll. Az erkölcs megvalósítása is, mint a vallás, az egész embert szólítja és kötelezi, ezért az erkölcsi problémákat nem lehet elszakítani a teljes emberi természettől, amelyben benn van az is, hogy teremtett és teljesen függ az Istentől. A *bánat és ártatlanság végső analízise éppen azt mutatja, hogy kell lenni Istennek, mert az erkölcs megvalósítása akár a bánatban, akár az ártatlanságban az erkölcsi lét abszolút birtokosa elé állít minket, aki mint törekvéseink végső célja jelenik meg előttünk*.

Az erkölcsi Isten-eszme fényében tűnik ki, hogy a bűn több, mint erkölcsileg rossz cselekedet, mert az élő szentség megsértése, fellázadás a Teremtő ellen. A vallástól független erkölcs büntudata sohasem mentes attól a leverő tragikus érzéstől, amit egy jóvátehetetlen cselekedet következményei jelentenek és amit az ókor tragikus tudata állított elénk oly kifejezően. Éppen az a fájdalom kergethet kétségbeesésbe, amelyben az a tudat kínoz, hogy mindent eljátszottunk és ami elveszett, azt többé visszahozni nem lehet. *Hogy mindent újra kezdhessünk, egy magasabb hatalomhoz kell folyamodnunk, a végső célhoz kell fordulni s így ez a bánat egyúttal vallásos cselekedet is.*¹ Ebben oldódik fel az a tragikum, amely minden bünt kísér és ami elmaradhatatlan a bűnös ember sorsától.

A bánatnak az egész személyiséget megindító és az ártatlanságnak az egész embert átölelő ereje így vezet el az erkölcsi Isten-eszméhez és nyújt alapokat az erkölcs vallásos vonatkozásainak. Szent Tamás ezért nemcsak joggal teszi fel a kérdést, hogy ki tartozik nagyobb hálával az Istennek, a bűnbánó vagy ártatlan lélek, hanem véleményünk szerint, hogy a bánatot az erények sorába állítsa, arra nem az arisztoteleszi etika, hanem a kinyilatkoztatás adott neki ösztönzést. Jellemző, hogy a bánatról a Summa Theologicának nem az erkölcstani részében ír, hanem a bűnbánat szentségéről szóló tárgyalás bevezetésében s az evangélium parancsát állítja élére a tétel bizonyításának, hogy a bűnbánat erény.² Tudja, hogy a bánkódás mint ösztönös szégyenkezés, gerjedelem (passio) is jelentkezhetik, azonban a bánat mint erény az akaratnak az állásfoglalása. Ráillik Arisztotelesz meghatározása az erényről: megvan benne a jóra irányuló készség és erkölcsi szempontból helyes, észszerű dolog a bünt banni, vagyis akaratunkkal tőle elfordulni. Igazában a kinyilatkoztatás világítja meg a bánat értékét és határozza meg közelebről azt, amit a természetes ész csak sejt. A kinyilatkoztatás ismeretében mondhatjuk olyan határozottan, mint Szent Tamás, hogy az emberi természet is megköveteli a bánatot, mint a megzavart erkölcsi rend helyreállításának egyetlen módját s ezért a bánat természetjogi követelmény is.³ Ha pedig Istenre, mint az erkölcsi rend szerzőjére gondolunk, akkor ezt úgy is meghatározhatjuk, hogy a bánkódást erénnyé teszi, hogy meg akarja szüntetni az Istenen esett sértést, a lélek bűnösségét.⁴ Hasonlóképen az ártatlanságról sem találunk külön fejezetet Szent Tamás

¹ «Die Reue ist ein Neuwerden vor Gott. Wirkliche Reue gibt es nur vor dem Absoluten... Reue bedeutet, daß ich mich zu Gott stelle, gegen mich selbst», — mondja Guardini, aki különösen az Istenhez való vonatkozását emeli ki a bánatnak. Der Glaube an die Gnade und das Bewußtsein der Schuld, Unterscheidung des Christlichen, Mainz, 1936. 335—360. 527. o. — V. ö. Vom lebendigen Gott, Mainz, 1936. 59—67. o.

² III. 85, 1.

³ III. 84, 7.

⁴ III. 85, 1. ad 3. — III. 85, 2. 3.

erkölcsstanában, hanem az ember teremteséről és az eredeti ártatlanság állapotáról szóló cikkelyekben írja le az ember benső harmóniáját kifejező ártatlanság eszméjét, amely Istenhez való vonatkozásában mint annak a beteljesítése áll előttünk, amit a bánat keres és ami által a lélek Istenhez kapcsolódva az ő hasonlatosságának képét hordozza magán.¹

Ilyen problémák merülnek fel, ha csak egy kissé is mélyebben akarunk behatolni a bánat tartalmába. Az etika végső alapjaiban mindig problematikus volt, hiszen ha a személyiség és erkölcsi cselekvés alapjait keressük, a végtelenség nyílik meg előttünk. Ha meggondoljuk, milyen elszakíthatatlan szálak fűznek minket a Teremtőhöz, úgy érezzük, hogy valamennyi etikai problémára adott felelet egyúttal válasz is az ember hivatásáról szóló kérdésre. *S az emberi személyiség problémái csak egy végtelen személlyel való találkozásban oldódnak meg.* Az erkölcsi élet végső célját és legfőbb értékét jelentő Istennel nemcsak értelmünk kerül kapcsolatba, hanem egész énünk. A személyek találkozása nyomán pedig együttérzés jár: az emberben feléled az Istent kereső bánat szomorúsága s az Istenben ez az együttérzés a leereszkedő irgalom megnyilvánulása. Az ártatlanság pedig boldog és bensőséges kapcsolata a léleknek ezzel az Istennel, aminek legfőbb kifejezése a hála és szeretet.

2. A bűnbánat és ártatlanság mint érték.

A teológiában és keresztény bölcseletben a bánatot illetően századokon át Szent Tamás gondolata és megfogalmazása volt az irányadó. A teológiai spekuláció nem vetett fel újabb problémákat, hanem legfőbb feladatának azt tekintette, hogy elmélyüljön a mester által meghatározott tételekbe.² Az újkori etikában sem talált nagy megértésre és méltatásra a bánat eszméje. Vagy pusztán értelmi belátásnak és ebből eredő állásfoglalásnak minősítették, vagy pedig mint Kant és követői az érzelmek közé sorozták és erkölcsileg közömbös vagy értéktelen megnyilatkozásnak ítélték. Napjainkban azonban míg egyrészt az emberek közfelfogása ellentétes a bánattal, sőt a nagy tömegek gondolkodását irányító életfilozófia erőltető és értéktelen lelki gátlásnak tartja és ezért támadja, a komolyabb etikai elmélyülés szívesen időzik a bánat gondolatánál. Különösen az az értékelméleti irány, amely kiszabadította az erkölcsbölcseletet a kanti formalizmusból, hozott néhány olyan eszmét, amely újra kiemeli Szent Tamás gondolatainak értékét és időszerűségét.

Eddig arra az eredményre jutottunk, hogy a bánat és ártatlanság

¹ I. 95, 1.

² Ezt mutatja a Szent Tamás szellemében író salamancai teológusok igen alapos és részletes tárgyalása a bánat teológiájáról: *Cursus Theologicus* t. XIX. disp. V. (Parisiis, 1883, 370—658. o.) A modern munkák közül legrészletesebb: L. de San S. J.: *Tractatus de Paenitentia*. *Cursus Lovaniensis*, Brugis, 1900, 6—116. o.

elemzése elvezet az erkölcsi Isten-eszméhez, most pedig tovább menve akkor áll előttünk legrövidebben és legkifejezöbben a bűnbánat és ártatlanság egymáshoz való viszonya és benső eszmei tartalma, ha Szent Tamásnak ezt a mondását elemezzük: *«poenitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa»*.¹ Lefordíthatjuk ezt úgy is, hogy nézzük az embert s így azt jelenti, hogy a bánatban kilépünk önmagunkból és elindultunk az erkölcsi eszmény felé, az ártatlanság pedig jelenti a célhoz érést, az ember értékeinek túlárado kibontakozását, tökéletességét. De Istenből tekintve, mindkettő jelenti az isteni szeretet és bőkezűség kiáradását: a bánatos szívre indul meg Isten kegyelmének a kiáradása, az ártatlanság még nagyobb ajándékában pedig telítve lesz a lélek a túlcserdülő isteni jóságtól. Röviden úgy is lehet ezt mondani, hogy *az ember szempontjából mind a kettő érték, Isten részéről pedig mind a kettő ajándék*. További gondolatmenetünk alapját ez a két szempont fogja szolgáltatni.

Az értékelméleti etika felfogása szerint az erkölcsi értékek birodalma egy külön világ, amely megvalósulást kíván, az ember pedig értékeléssel felel arra a hívásra, amely ebből a világból hozzá szól. Szerintünk az értékek nem idegenek a létől, akár a platoni részesedés, akár az arisztoteleszi entelecheia értelmében fogalmazzuk meg egymáshoz való viszonyunkat. A létezők az értékek felé vannak rendelve, a tökéletesség irányában törekszenek kibontakozni, az értékek pedig a léten nyugszanak. Mivel az érték a pusztá létnél gazdagabb tartalmat jelent, mihelyt valaki felismert egy értéket, rájön arra, hogy a valóságnak ehhez kell igazodnia és az értékekből felhívás árad ki a feléjük való törekvésre, megvalósításukra.

Az ember az értékekből feléje áradó felhívásra szabadságával reagál és a bánat és ártatlanság értékét éppen az mutatja, hogy miként tudják felszítani és fokozni az ember szabadságának erejét. Nemcsak a szabadságot tehetjük meg az erkölcs metafizikai alapjának, hanem még mélyebbre menve az emberi személyiséget és az értékelmélet is az embereszmén át vezet a metafizikába. Különösen azt kell meggondolnunk, hogy a bűn nem természeti adottság, hanem vallásilag és erkölcsileg egyaránt a személyhez tapadó cselekedet. Nem örök és elválaszthatatlan a személytől, hiszen az ő szabadságából fakadt. Szabadsága által el tud fordulni a bűntől és ezáltal meg is szabadulhat tőle. A mechanisztikus felfogással szemben különösen M. Scheler emeli ki azt a gondolatot, hogy az ember multjával szemben is szabadon áll és «megválthatja»² azt.

A bánatra való felhívás tehát nem megtagadása az ember szabad-

¹ 1. 20, 4 ad 4.

² i. m. 12. shv. o. «Bereuen heißt zunächst im Hinbeugen auf ein Stück Vergangenheit unseres Lebens einen neuen Glied-Sinn und einen neuen Glied-Wert diesem Stück aufprägen». 17. o.

ságának vagy erkölcsi méltóságának, hanem szabadságának használatára, erkölcsi erőinek kibontására való buzdítás. A bánat értelme, hogy a bűnt bánni és jóvátenni kell, a jó és rossz különbségének belátásán alapul. A bánat értéke pedig abban áll, hogy jelzi akaratumk elfordulását a bűntől és a jó után való törekvését. *A bánat törekvésében is megcsillan az erkölcsi értékek visszfénye, hiszen nemcsak a teljességben, célhoz érésben, hanem a feléje való törtetésben is lehet érték* s az egész teremtetett világ jósága abban áll, hogy amint erre törekszik, a végtelen isteni tökéletességet másolja.¹ Azonban a bánat értéke nemcsak a bűntől való elfordulásban áll, ami valamennyi jó cselekedetben megtalálható és ennyiben csak az erkölcsi életet mozgató szeretet egyik megnyilvánulása lenne. Szent Tamás nagyon is hangsúlyozza, hogy a bánat sajátos értéke, ami különálló erénnyé teszi, hogy megvan benne az értékmegvalósításra irányuló törekvés: a bűnösség megszüntetése, a bűn gyógyítása és az Istenen esett sértés kiengesztelésének vágya.² Nemcsak elfordítja az embert a bűntől, hanem az igazságosság szolgálatára állítja be és ezáltal az egész embert az erkölcsi élet egy magasabb fokára emeli. Azáltal, hogy értékesebb emberré teszi, a bánatban bizonyos módon valamennyi erkölcsi erény megtalálható.³

Az ember léthelyzetét elemző bölcelet még többet mond ennél. Rámutat arra, hogy az ember nemcsak hangolva van egy magasabb értékrend megvalósítására, hanem egész létünk útonlevést, keresést, nem pedig biztonságot, megállást jelent. A létanalízis célja, hogy önmagához térítse az embert, megkeresse a világban elfoglalt helyét. Kíméletlen önismeretet akar nyújtani, de csak az emberből kiindulva törekszik megismerni és megérteni a létet. Így is kénytelen megállapítani, hogy az erkölcsi személyiségnek egy világlelti valóság számára megnyíltak kell lennie. Soha nem kész, mindig keres és azáltal lesz igazi ember, hogy szabadságát arra használja, hogy túllépje létének korlátait.

Akár az értékelő élmény analízise, akár létünk elemzése, egyaránt egy felettünk álló világra utal és a bánat mindkét szemléletben különös erőt és elevenséget nyer. Az kétségtelen keresztény gondolat, hogy bár az ember önálló helyet és szerepet tölt be a világ rendjében, Isten előtt sohasem kész, hanem mindig útban van. Mély igazság, hogy az ember természetének lefelé húzó súlyánál, terhénél fogva nem önmagában, hanem önmagától való szabadulásban és felemelkedésben találja meg

¹ «Non enim bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem; sed etiam si nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum... res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem... non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem, et etiam secundum propriam operationem.» Sum. c. Gent. III. 20.

² III. 85, 2.

³ III. 85, 3 c et ad 3.

igazi nagyságát. Az értékelmélet annyiban felel a létfilozófia által felvetett bánatproblémára, hogy rámutat arra, hogy az ember léthelyzetét azért is jellemzi gond és lelkifájdalom, mert nem tudja beteljesíteni az értékrend valamennyi felhívását. Az értékek erősebb és hajthatatlanabb igényvel lépnek fel, mint a pusztá lét. Hiányuk, megvalósulásuk kudarcát irt hagy maga után. Az a kielégítetlenség, ami így az emberben jelentkezik, magyarázza a bánat szomjúságának kínját. Sőt az értékek megvalósítása mindig dialogikus és dialektikus önmagunkba tekintéssel jár: az erkölcsi törekvést sohasem kísérheti farizeusi önmegelégedés, hanem a szentágostoni nyugtalanság az igazi kifejezője a bánatos istenkeresésben elmélyülő erkölcsi tudatnak. Azonban az értékelmélet sem tudja megoldani azt a dialektikus problémát, hogy más a létezők világa, mint az értéké, más a van, mint a kell. Hogy honnan ered ez a kettősség és mi a köztük tatóngó űrnek az oka, az végeredményben a létet teremtő szabadságnak a problémája. Az ember pedig a lét és érték egymáshoz rendeltsége láttán, mint megoldhatatlan problémával találkozik a világban levő erkölcsi rosszal, a bűnnel. A bánat problémájának az alapja az ősi kérdésnek a felvetése, hogy honnan a rossz a világban. S a kereszteni bölcsélet nemcsak azt feleli, hogy ennek oka a szabadságban keresendő, hanem az emberi szabadságot olyan értékteremtő erőnek tartja, hogy az eszmei értékeket meg tudja valósítani és a valóságot is alakíthatja az értékek nyomán. A bánat az első lépés az erkölcsi értékek megvalósítására, amely megoldhatja a létben lappangó feszültség titkát. Így állíthatjuk szembe a bűn titkával a bánat értékét.

A bánat értékesége az egyetemes erkölcsi értékek felé fordulásban, az ember értékteremtő szabadságában gyökerezik. Sajnos, az emberi cselekedetek többsége a természet helyes rendjétől való elfordulást mutatja. Szomorú sajátsága ez az embernek és magyarázata, hogy az érzéki természetünk által megkívánt javak egyúttal nem sajátosan emberi és egyetemes értékek.¹ A bánat pedig ezekhez az egyetemes erkölcsi értékekhez visszavezető örök útja az embernek s ezért kitörölhetetlen sorsából. Állandó orvoslója az esendő emberi természetnek és mint készség, belénk van oltva nemcsak mostani állapotunkban, hanem Szent Tamás szerint megvolt az eredeti ártatlanság állapotában is, amint már ekkor megvolt bennünk a vétkezhetőség tragikus képessége² s az ő felfogása szerint ez a benső megtörődöttségre való készség, a bánat, de már fájdalom nélkül, meg fog maradni velünk a másvilági boldogságban is.³

Az értékek akarásának, mint az ember erkölcsi törekvéseinek lelkét adó célnak átkarolása, megtalálható az ártatlanságban is. A bánat is azért értékes, mert megvan benne egy magasabb erkölcsi rend után

¹ I. 49, 3 ad 5.

² I. 95, 3.

³ III. 84, 8.

való törekvés s az erkölcsi értékekhez vezet vissza. Az erkölcsi rendhez való mindent átfogó vonatkozás még kifejezőbb az ártatlanságban és erről még nyilvánvalóbb, hogy érték, hiszen *benne állapodott meg és lett teljes az egyetemes értékek akarása*. Az ártatlanság, ami után való vágyódás él a természetünkben, önmagában álló érték, hiszen azt a célt jelenti, amit az alkotó elénk tűzött.¹ Az ártatlanságban felénk sugárzik a lét és érték rendjének eredeti egysége, amit a bűn bontott meg s ahová a bánat vezetett vissza. A kettő egymáshoz rendeltségének alapja a teremtésben van adva és a visszatérés ide teremtői tettet jelent. Maga az emberi természet aszonban önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy akaratunkat a jóban megszilárdítsa és büntelenségünket biztosítsa, hanem szükség van az egyetemes értékekben való megállapodásra. Amint *az ártatlanságban jut kifejezésre az értékrend és létezés, a van és kell ősi összhangja*, az erkölcsi életben nem is lehet nagyobb érték, mint a büntelenség, amelyben az emberi szellem Isten örök eszméit és törvényét teszi magáévá, összeforr vele és egész életét ezekhez igazítja. Az ártatlanság nemcsak negatív büntelenség, hanem pozitív alkotó erő, amely az emberi természet széthúzó, esendő erőit összefogja és a szellem uralma alá hajtja. A végtelenség bírásának nyugalma és a rendezett erők szépségének harmóniája sugárzik le róla.²

A bánat és ártatlanság értékében nemcsak egy más világból való eszmék szólnak hozzánk, hanem a legbensőbb, legigazibb emberség hív megvalósulásra. Aki vak velük szemben, az önmaga megvalósításának lehetősége mellett megy el észrevétlenül. Szabadságunk nemcsak az ember nagysága, amellyel egy másik világba nő bele, hanem emberi értékeink kifejezője is. Állandóan kísért ugyan benne a vétkezés veszélye s ezért akaratunk is a bánat és ártatlanság két pólusa között ingadozik. Ezek a szabadságunkat legmélyebben érintő emberi értékek s ha önállóak is, nem indokolják önmagukat, hanem egy magasabb érték, az egyetemes jó felé mutatnak, ami akaratunkat vonzza a bánatban és megszilárdítja az ártatlanságban. Az ember éppen szabadsága által örök vándora a létnek s hogy ember lehessen és szabad, kell lenni egy abszolút létforrásnak, amelyből minden erkölcsi érték kiárad és amellyel egyesülhet.

3. A bűnbánat és ártatlanság mint ajándék.

Eddig az ember útját jártuk, most pedig, ha Istenből tekintjük a bánat és ártatlanság eszméjét, akkor amint ezt Cajetanus bíborosnak ehhez a szenttamási helyhez írt kommentárja kiemeli, nemcsak egy

¹ Szent Tamás megfogalmazása szerint az ártatlanságnak különleges méltósága van (III. 89, 3.) és a méltóság egyúttal önértéket jelent: «dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum». In 3 Sent. D. 35. q. 1. a. 4. 1 c.

² A. Horváth O. P.: Heiligkeit und Sünde, Thom. Stud. I. Freiburg i. Schw. 1943, 157. skv. o.

magasabb értékhez, hanem az emberhez való vonatkozást is találhatunk benne, mert mind a kettő nemcsak érték, hanem ajándék is.¹ S ez nemcsak a kegyelem rendjében, hanem a természet világában is áll. Az ember léteire ugyanis nemcsak a föld világa, hanem a végtelenség : a bonum divinum. S a természetben nincs olyan erő, amely ide visszahelyezhetné, ha bűne következtében innen kiesett. Egyébként is az akaratnak a jóban való megszilárdulása a természet körében csak tökéletlen lehet, mert a természetben nem találhatunk az erkölcsi törekvés számára az egész életet átfogó végső célt. Az ember magára hagyatva alig tudja legnagyobb feladatát, hogy teljes emberré váljon megoldani. Mélységekből kell felküzdenie magát, de így is állandóan visszahúzza a rossz és megsemmisüléssel fenyeget benne minden igazi emberi értéket. A bűn pedig egyenesen tehetetlenségre kárhoztatja a teremtményt a végső célra való törekvésében.² Kívülről jövő indításra, emelésre van szüksége, amely számára mindig ajándék, akkor is, ha félelem idézi elő.³ A végső céltől a teremtmények felé fordult akaratnak megváltoztatása nélkül az Isten sem tudja megbocsátani a bűnt,⁴ de erre a változtatásra is csak neki van hatalma. Irgalma nemcsak a megbocsátásban nyilvánul meg, hanem abban is, hogy megindítja az akaratot a bánkódásra.⁵

A bűnben önmaga felé fordult az ember, önmagát keresi, ezzel azonban a felbomlás útjára lépett. Az ember nem elég önmagának, ezért nem boldogíthatja saját magát s mivel önmagánál erősebb sem lehet, nem szabadulhat meg önerejével a bűn terhetől. A bánatban azonban mint egy új világ és új élet képe tűnik fel előtte az erkölcsi értékek teljes gazdagsága, amely elérésére új teremtményekre van szüksége s ebben csak mint ajándékban részesülhet. A bűnbocsátásnak vallásbölcseleti értelmét abban lehet megtalálni, hogy Isten akkor is megmarad igazságosnak, szentnek, mikor a bűnt megbocsátja, de kitűnik az is, hogy ő felettte áll az embernek és a bűnbocsátat nem pusztá kijelentés, hanem az erkölcsi rendben valóságos újjáteremtése az embernek. Amint a bűn terhe felülmúlja az egyéni szabadságot, ugyanígy a megbocsátásban az ember új létet nyer, amelynek elérése felülmúlja az emberi akarat képességeit. *A létezés állandó megajándékozást jelent s a bánat éppen azért, hogy egy új lét küszöbére állt, csak ajándék lehet.*

Hogy az ártatlanság nem az ember természetében gyökerező adottság vagy a természetes erők küzdelméből kialakuló harmónia eredménye,

¹ «Possunt dupliciter considerari : primo, ut sunt in genere bonorum : secundo, ut sunt in genere donorum seu beneficiorum.» Comm. in II—II. 106, 2. Ed. Romae, 1897. t. IX. p. 397—400.

² Horváth : i. m. 227—230. o.

³ «Ipse etiam motus timoris procedit ex actu Dei convertentis cor.» III. 85, 5.

⁴ III. 86, 2.

⁵ III. 86, 2 ad 3.

hanem ajándék, az még nyilvánvalóbb, mint a bűnbánat esetében. Az ember magában hordja a vétkezhetőségnek, a bűn elkövetésének szomorú képességét. Amint létében és tevékenységében állandó isteni közreműködésre szorul, az erkölcsi életben is csak felülről, ajándékként nyert erő szüntetheti meg azt a hiányt, amit természetünknek ez az állapota jelent. *A természeti erők magukra hagyatva széthúzó, bomlasztó energiák, amelyeket harmóniában egyesíteni, az embert arra a méltóságra felemelni, ami az ártatlanságról sugárzik le, csak embernél magasabb erő képes.*¹ Az ártatlanság szépségének és vonzó erejének titka éppen abban áll, hogy benne egy emberfeletti világ szépségének képe jelenik meg. Az ember célra törekvő, értéket kereső nyugtalansága, határhelyzetének befejezetlensége az ártatlanságban talál beteljesítésre. Hajszája megpihen a végtelen értékekben és ebből a feltétlen odaadásból kiolvasható, hogy bár természete szerint az ember végtelen messze esik az abszolút értékek világától, ezek mégsem idegenek számára. Az értékrend tagjai nincsenek végzetes konfliktusban egymással, hanem egységben rendeződnek és ez a rend az ember eszméjét tükrözi. De a velük való egysülés az ember számára csak ajándék lehet, mert nemcsak ő öleli át ezt a legfőbb boldogító valóságot, de egyszersmind ezek is magukkal ragadják őt.²

A bánatnak és ártatlanságnak ajándék volta erkölcsi cselekedeteink személyes jellegéből is előtűnik. Ha mindkettő a leereszkedő végtelen szeretet ajándéka, ha abban áll, hogy ez az emberfeletti jószág hatalmába kerít minket, megragad bennünket, akkor ez az *ajándékozás személyt keres és csak személynek szólhat.* A bűnbánók és a szeretetben Istent átölelő ártatlan lelkek egyaránt érezték, hogy a legszemélyesebb és legbensőségesebb kapcsolat fűzi őket Istenhez.³ A fenomenológiai leírás és a lélektani elemzés is azt mutatja, amit a teológia úgy fogalmaz meg, hogy a bűn bontja meg a lélek egységét és a megbolygatott rend helyreállítása vagy a büntelenség megőrzése egyaránt egy felettünk álló személyhez vezet, aki a természete szerint széthulló embert kezében tudja tartani.

Mindebből kitűnik, hogy *akár a bánatban, akár az ártatlanság boldogító birtokában egy végtelen személy akarata nyomán az ember hangolva*

¹ Szent Tamás kifejezetten mondja, hogy az ártatlanság nincs a természetben megalapozva, hiszen akkor az ember állapotának eredeti, benső harmóniája megmaradt volna a bűnbeesés után is. I. 95, 1.

² Horváth: i. m. 163. o.

³ A bűnbánat és ártatlanság leírásához a legjobb anyagot talán két szentnek az írása: Szent Ágoston Vallomásai és Lisieuxi szent Teréz önéletrajza nyújtja. Ha összehasonlítjuk ennek a korban és egyéniségben annyira távoleső két szentnek a megnyilatkozását, még jobban kitűnik, hogy a két különböző élet alapgondolata nem más, mint Isten megelőző kegyelmének a hálátelt magasztalása.

van magasabb indítások befogadására. A bánat és ártatlanság szembeállításának antinomiái megoldódnak, ha meggondoljuk, hogy mind a kettő érték és ajándék. Mindkettő mutatja, hogy a létezők világa sóvárog az értékek után és akár az elvesztett jószág visszaszerzésére irányuló törekvés, akár az abszolút erkölcsi értékben megszilárdult büntelenség egyaránt a szeretet műve. Az erkölcsi cselekedeteket és értékeket nem elvontan, hanem konkrét megjelenésükben kell néznünk,¹ amint ebben a cikkelyben Szent Tamás is ezt teszi Arisztoteleszre hivatkozva és így kell felelnünk a bűnbánat és ártatlanság szembeállításának kérdésére.

A feleletben adott megkülönböztetés abban gyökerezik, amit az erkölcsi cselekvés személyes jellegéről mondtunk és az erkölcsnek nemcsak metafizikai, hanem vallásos alapjaira is utal. Az ártatlanság önmagában kétségtelenül nagyobb érték, de a bánat lehet nagyobb ajándék, mert az ajándék nagysága nemcsak értékességétől, hanem a megajándékozott helyzetétől is függ. A bűnös emberhez mérten a bánat ajándéka nagyobb, mint az ártatlanságé és ezért ez őt nagyobb hála is kötelezheti.² S mivel a nagyobb ajándék nagyobb hálát és tökéletesebb szeretetet válthat ki, ezért a bánat nagyobb erkölcsi tett is lehet, mint az ártatlanság megőrzése. Hatalmas erkölcsi erőket ébreszthet fel és több odaadást, nagyobb szeretetet válthat ki a lélekből, hiszen a bánat értékességének különleges motívuma a sértés helyrehozása. S bár az ártatlanság közvetlenül és teljesen Istenhez kapcsol minket, amelynek nyomán a léleknek olyan méltósága van, amit ha elvesztett, többé visszaszerezni sem lehet, az erkölcsi életben mégis számtalan út nyílik a fejlődésre s éppen a szeretet által nagyobb értéket tehet magáévá az ember.³ Amint Szent Ágoston mondja, az embert tekintve, «minden bánat a szereteten alapul»,⁴ s ezáltal a bánat nemcsak normatív erkölcsi érték, amely azt kívánja, hogy bűneinkat bánjuk, hanem szubjektív erkölcsi érték is, amennyiben

¹ «Quia vero actus sunt circa singularia, magis est judicanda conditio actus secundum considerationes singularium quam secundum considerationem universalem.» In III. Eth. 1. 1.

² «Dupliciter potest esse ex parte dantis maior gratia. Uno modo ex quantitate dati et hoc modo innocens tenetur ad maiores gratiarum actiones, quia maius donum ei datur a Deo . . . Alio modo potest dici maior gratia, quia magis datur gratis; et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones poenitens quam innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo.» II—II. 106, 2. — Cajetanus kommentárja szerint: «quantitas gratitudinis attenditur penes magnitudinem doni relati ad eum cui datur; ille enim tenetur esse plus gratus qui plus sibi recipit». In II—II. 106, 2.

³ «Homo per peccatum duplicem dignitatem amittit . . . quantum ad Deum: unam principalem, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam . . . Aliam vero dignitatem amittit secundariam, scilicet innocentiam . . . et hanc dignitatem poenitens recuperare non potest; recuperat tamen quandoque maius.» III. 89, 3.

⁴ De Civ. Dei XIV. 7. — id. Suppl. 3, 1.

a rendezett szeretet által gyógyítjuk azokat a sebeket, amelyeket a rendetlen szeretet ejtett a lelken.¹

Mikor azt mondtuk, hogy a bánat és ártatlanság ajándék, nem tettünk egyebet, mint kiemeltük azt a gondolatot, hogy *mind a kettő az embernek a határhelyzetét bizonyítja és az erkölcsi személyiségnek a végtelen felé való megnyíltságot igazolja*. Hogy létünk korlátolt és mindenfelől határokba ütközünk, annak felismerése nem nehéz és mégis értelmünk nem tud ilyen határt megjelölni, mert szellemünkben megvan a képesség a végtelenre. Erkölcsi törekvésünk is egy végtelenül közelítő, de mégis célt el nem érő végtelen folyamatba torkollik be, azonban ez az állandó közelítés nem tévelyeg reménytelenül a legfőbb erkölcsi értékek körül, hanem a személy szabadsága által annak birtokába jutva ebben állandóan gyarapszik. Az erkölcs megvalósulása nem egy végtelen hosszú folyamat eredménye, hanem a személy szabadságában gyökerező magatartás. Ez hidalja át azt a szakadékot, ami a felismert abszolút értékek és a véges emberi akarat között van. S ebben befejezéshez jut az ember törtétese, lezárul az emberi szellem megnyíltsága a végtelen felé, ami csak úgy lehetséges, hogy *akár a bánatban, akár az ártatlanságban a véges, de képességeiben mégis a végtelen felé megnyílt szellem saját legbensőbb tevékenységével átfogja a ténylegesen végtelen létezőt. Kimeríteni nem tudja, sőt állandóan ő gazdagszik belőle*. Akaratunk véges, de határtalan lehetőségek felé nyílik meg és véglegesen lekötöni, a jóban megszilárdítani csak az abszolút értékek tudják. Ezért ajándék számára akár a bánatban az első elindulás a végtelen felé, akár annak birtoklása az ártatlanságban, de ez a megajándékozottság nem veszi el szabadságunk méltóságát, mert minél inkább le van horgonyozva az akarat a végtelenben, annál szabadabb a végessél szemben.

Összefoglalás.

A bűnbánat és ártatlanság mint jel és kegyelem.

Összefoglalóan mondhatjuk, hogy a bűnbánat és ártatlanság egyaránt érték és nemcsak beilleszthetők az etika rendszerébe, hanem erkölcsi oldalról világítják meg azt a problémát, amit a mai bölcelet az emberről felvet. Mint értékeknek a megragadása vagy mint ajándékoknak az elfogadása egyaránt az ember szabadságában gyökerezik, hiszen az ember tudja megvalósítani mind a két értéket s egyben elfogadni, mint magasból jövő ajándékot. Mindkettő az erkölcsi magatartásnak személyes jellegét emeli ki és nemcsak azt igazolja, hogy az erkölcsöt

¹ A teológia hagyományos tanítása, hogy a tökéletes bánat (contritio perfecta) a szeretetből fakad. A bűnbánat és szeretet viszonyáról a legújabb lélektani és fenomenológiai vizsgálatok alapján Oetter György ír: Bűnbánat és szeretet. Kat. Szemle, 1933, 321—332. o.

nem lehet elválasztani a metafizikától, de rámutat arra is, hogy az ember az erkölcsi törekvések és élet határhelyzetében egy olyan világ határán él, amely egy másiknak a kezdete. A nyugati ember különösképpen törekszik önismeretre, de nem áll meg a világfájdalomnál, hanem szabadulni akar terhétől. A létanalízis önmagunkhoz téríthet, de a létezés gyökerén rágódó bánat és gond problémáját nem tudja megoldani. Csak az ember határhelyzetében látja az erkölcsi élet beteljesítendő feladatait. Megérzi a létet kísérő fájdalmat és kínzó mardosást, de nem jut el a feloldó és megnyugtató valósághoz. Képtelen az embert felemelni, hiszen nem tudhatja, mi lehet a létbe kivetett embernek a semmi határán is betöltendő feladata.

Az élet határhelyzetében nemcsak a jó és rossz tudása fájának a gyümölcse, hanem *a bánat is lehet az etikai megismerésnek új forrása*. Az erkölcsi értékek világa ugyanis csak az előtt nyílik meg teljesen, aki értékteremtő akarásban fordul felénk. A jó és rossz tudása az ember számára a legkeserűbb tapasztalat, amit csak a bánat fájdalma gyógyíthat meg, de ez a megismerés legyőzi a lét gyökeréig ható félelmet és az életet kísérő gondot, mert értéket teremtő tett és akarás lett. Feltárja, hogy az ember helyzete valóban dialektikus: ellentétek és feszültségek között él, két világ találkozik benne és sorsa ezen ellentétek között való vergődés vagy életút.¹ Magában hordja a vétkезhetőség szomorú képességét, a bűn csíráját, de vonzza az ártatlanság képe is.

Az ember teremtett volta az ellentétek forrása, de a feszültségek feloldása is itt keresendő. Heidegger próbálta megjelölni, hogy mi lehet az öntudatunk szavára adott felelet ontológiai alapja, de nála az ember egyedül marad gondjával és Jaspers is befejezhetetlennek tartja az ember határhelyzeti létét. Csak önmagával folytathat párbeszédet, pedig *az ember nemcsak dialektikus, hanem dialogikus lény*, állandóan egy hívó szóatra vár és egész életünk nem más, mint felelet erre a hívásra. Örök emberi kérdésekre ad választ a bánat és mint az értékesebb lét után való vágy beteljesítője jelenik meg előttünk az ártatlanság. Mind a kettő azonban nemcsak ajándék, hanem egyúttal felelet is egy magasból jövő hívásra.

Az etikában is át kell törni a közvetlen leírás anyagául szolgálható tapasztalatok világának a korlátait, hogy eljuthassunk a metafizikai alapokhoz, ha mélyebb feleleteket akarunk nyerni. Különösen a bűnbánatnak megrendítő és lelket felrázó élményében tűnik ki, hogy az emberi személyiség legmélyebb alapjai nem hozzáférhetők a tapasztalás számára. Bár igaz, hogy az etika közvetlenül az embert nézi, de az ember sem érthető meg Isten nélkül. A személyiség alapjai és az erkölcsi cselekedetek gyökerei Istenben vannak elrejtve és amint ő mindent kézben tart, az ember világának értelme és értéke is csak az Istennel való

¹ Schütz A.: A bölcsélet elemei, Budapest, 1940. 567—568. o.

kapcsolatokban tárul fel. A teremtmény nem tehet mást, mint vár: ha meg akarja valósítani az erkölcsöt a lét és érték világának határára tudhatja magát, de ebben a határhelyzetben megvan mind a határoltság, mind a határon túl vonzottság tudata. S főleg a büntudatban állandóan elevenen él a lét határára túl tekintő és a végtelen messzeségben, az abszolút szentségben fellelhető jó után való törekvés. Így a bánat az embert állandóan esetlegességének tudatára ébreszti és az Istenhez utalja. A teremtmény sorsa, hogy szolgáljon, mert függ az Istentől s *a bánatot és ártatlanságot a maga teljességében csak a teremttel való összefüggéseiben lehet látni*, mert az egzisztenciális problémák szövevénye csak teljességben tekinthető át. A bűn el akarja szakítani a Teremtőhöz fűző kapcsolatot, de még nagyobb szolgátságba veti az embert. Ez a rab-ság azért is terhesebb, mert a bűnös ember sem tudja eltépni a lét gyökereit és az Istenhez hívó szó, mely létének alaphangja, mindig megszólal lelke mélyén.¹ Így új formákban, de mindig elevenen láthatjuk feléledni a régi bánatot Isten után, mert az ember «miután mindent megtett, fáradtan megáll; néz a végtelenbe s mondja: szomjazom».²

A bánat tehát nem gyöngeségből vagy alacsonyabbrendűségből fakad, hanem az ember legmélyebb törekvéséből s ezért «ez a bánat elmaradhatatlan kísérője az emberiségnek... a vallások (pedig), mivel a bűnösök vallásai, bánatos árnyalatúak s az emberek mind, amennyiben vallásosak, sírni és zokogni akarnak».³ De nincs az ember számára vigasztalóbb, mint hogy bűnbánóan is dicsérheti az Istent s ezzel a lelki erőnek beláthatatlan mélységű és kiapadhatatlan forrásai nyílnak meg számára.

Mint minden szeretetnek megvan a sajátos vonása, a bűnös ember világában Isten iránti szeretetünknek sajátos kifejezése a bánat. Nemcsak a bűnt okozó, egyéniséget széthúzó erők jutnak általa ismét harmóniába, hanem különösen az ártatlanság érzékelteti mindennél jobban, hogy az ember léthelyzete állandó függést jelent a Teremtőtől, hiszen nemcsak alulról fölfelé haladó erők, hanem a magasból a mélybe szálló szeretet ajándékozása is érvényesül benne. De ennél még többet is lehet mondani, hiszen az etika legmélyebb problémái keresztény szemmel nézve azzal függnek össze, hogy benne az emberi szabadság és az isteni akarat összeegyeztetéséről van szó. S ezen a két ponton, a bánat mély-ségeiben és az ártatlanság magaslatain megy át a metafizika és vallás-bölcsélet a természetfeletti rend világába, mikor azt igazolja, hogy a teremttel lét hangolva van egy magasabb világ életének befogadására és engedelmeskedik az innen jelje szóló hívásra. Nemcsak az ártatlanság, hanem a bánat is egészen az Isten benső életéből fakadó ajándék, személyes közlés: kegyelem.

¹ Horváth: i. m. 235. o.

² Prohászka O.: A keresztény bűnbánat és bűnbocsánat. Budapest, 1927.⁴ Ö. M. IV. köt. 5. o.

³ Prohászka: i. m. 9—13. o.

A lélek szabadulni akar terhétől, önmagától és ez a szabadító megváltás csak felülről jöhet. «A bűnbánatban magasra dagad az istentkeresés világárama s csak a keresztyén bűnbocsánatban simul el vigasztalóan. A sebzett lelkek, miután hiába kerestek gyógyulást, a kinyilatkoztatásban arra ébredtek, hogy a bűnbocsánat kegyelem.»¹

Számunkra a bánat a kegyelem közvetítője. Olyan mélyen nyúl a lélekbe és annyira az ember legbensőségesebb érzéseit mozgatja meg, hogy az isteni rendelés jellé tette, amely kegyelmet közvetíthet. Isten elvesztésén érzett fájdalom, a szív megtörődöttsége lesz az a jel és dolog, ami nemcsak bensőleg készíti elő a lelket a megtisztulásra, hanem közvetlenül alkalmassá teszi a kegyelem felvételére. A bánat maga még nem a kegyelem, de már megszűnt a bűnös tehetetlensége, mert Istentől új erőt várhat. A bánat még nem az ártatlanság állapota, még nem a kegyelem napsütése, de már feltűnt a lélekben ennek az isteni életnek a hajnalpírja és a lélek magára öltötte a bűnbánat köntösét, mely a kegyelem napsugarában díszes mennyegzős ruhája lesz.² A kegyelmi rendben is megmarad az erkölcsi kötelezettség egész súlya, sőt még mélyebben érezheti át a lélek a bűn hatását, hogy nemcsak az élet felszínén játszódik le a bűnös cselekedet, hanem a mélyben. A szabadulásnak is a mélyre kell hatnia és a legnagyobb emberi erőfeszítés itt találkozik a mélybe szálló kegyelemmel, az éthosz a minisztériummal, amint a töredelem szentségében a bánat erénye tükröződik és a keresztyén bánatban van valami a szentségi töredelem hatásából. Mindkettő együttesen közrehat az elesett ember lelki sebeinek gyógyítására.³ A pusztán földi bánat, a gyengeségnek és tehetetlenségnek a bevallása, hogy nem tudjuk már visszavonni a bűnt, csak erőtlenít vagy ijeszt. A bánat igazában a természetfeletti rendben nyer észszerűséget, mert tudja, hogy amit bán, az meg is szűnik. A bűnbánat és ártatlanság szembeállításának antinómiája a szentségi rendben oldódik meg teljesen és tűnik ki a két szentség kegyelmének az eredeti ártatlanságot nyújtó keresztségnék és ezt visszaszerző bűnbánatnak benső rokonsága. Az ártatlanságban rajzolódik ki lelkünkre Istennek nemcsak a képe, amit szellemi természetünk által hordozunk, hanem hasonlósága is, ami ezt a képet tökéletesíti és jobban kidolgozza bennünk.⁴ A bűnbánat pedig arra hivatott, hogy tisztán előhívja bennünk Isten képét, ha a bűn által tönkre ment.

¹ Prohászka : i. m. Bevezetés, 1. o.

² Horváth : Die Sündenvergebung im sakramentalen Geschehen als poenitentia interior. i. m. 337—380. o.

³ A salamancai teológusok szerint : «conveniunt in ratione medicinae omnino necessariae ad liberandam animam a morbo peccati . . . in Poenitentia virtute continetur quasi implicite, et in affectu Sacramentum Poenitentiae, et in Sacramento ipso ex parte materiae splendet Poenitentiae virtus». Salmant. Curs. Theol. t. XIX. disp. V. Parisiis, 1883. 362. o.

⁴ I. 93, 9 c et ad 3.

Ha mind a két érték egyben ajándék is, a Teremtő leereszkedése, akkor Isten részéről mindkét ajándékozásnak azonos célja van. S ezt a célt, mint végső megoldást, Szent Tamásnak abban kijelentésében találjuk, amellyel folytatja azt a mondását, amelynek elemzésével fejtegetéseinket kezdtük: *akár ártatlanok, akár bűnbánóak legyenek, azok a jobbak, akikben több van a kegyelemből.*¹ S hogy a kiinduláshoz visszatérjünk, igaz, hogy az erkölcs nem nyugodt és befejezett, mint a halál, hanem számtalan lehetőség nyílt küzdőtere, mint maga az élet, van benne dialektika is, de ez nem kiegyenlíthetetlen, hanem az örök értékek felé sodródó eleven életáram. Amint Steinbüchel a korszerű katolikus morális erkölcsbölcseleti alapvetésének befejezésében mondja: «a végső eredmény, amire az erkölcs metafizikai és vallásbölcseleti megalapozása juthat, az, hogy az erkölcs Isten és az ember, valamint az ember és az Isten dialógusa, amiben benn van teljes emberségünk élete, egész létünk szolgálata Istennek»² s amint láttuk, ez a kapcsolat feszültségeket tartalmazó, de eleven életáram akár a bűnbánatban, akár az ártatlanságban.

Péterffy Gedeon.

¹ «Poenitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive poenitentes, illi sunt meliores, et magis dilecti, qui plus habent de gratia.» I. 20, 4 ad 4.

² Th. Steinbüchel: Die philosophische Grundlegung der kath. Sittenlehre. Düsseldorf, 1938. Bd. II. 261. o.

A VALLÁSOS ÉLMÉNY ÉS ISTEN LÉTEZÉSE.

Isten létének, illetve Isten léte szükségességének értelmi belátása, helyesebben beláttatása a célja az ú. n. «istenbizonyítékoknak». Nem feladatunk arról vitatkozni, hogy vajjon ez az elnevezés helyes-e vagy nem. Az újabb skolasztikus irodalomban főképen ilyen néven szerepelnek azok a gondolatmenetek, melyek Isten létének bölcséleti igazolását célozzák. Mi is megtarthatjuk ezt az elnevezést.

Az ú. n. istenbizonyító gondolatmeneteknek a váza:

Tapasztalati tények (változások, törvényszerűségek stb.) okot követelnek. A relatívumnak, viszonylagosnak bizonyuló tapasztalati valóságnak azonban elegendő oka csak valamely feltétlen, abszolút és így a viszonylagos tapasztalati valósággal szemben magasabbrendű (transzcendens) valóság lehet. Ez a végső ok, cél, törvényhozó: az Isten.

Eme gondolatmeneteknek az idegszála többnyire, s az ú. n. klaszszikus istenbizonyítási eljárásoknak mindig az oksági elv. Igaz, ennek az elvnek értelmezésében nem jelentéktelen eltérések vannak az egyes bölcselők, bölcselkedők — no meg a mesteremberek között. Azonban, ha van is bizonytalanság és eltérés az oksági elv értelmezésében (ennek az oka a metafizikai alapok, a létfogalom bizonyos különbözősége),¹ mégis az okság elvnek valamilyen formáját elismerik nemcsak az új-skolasztika szorosabb követői, hanem általában a valóság-bölcsélet (realizmus) irányában tájékozódó, skolasztikán kívül álló gondolkodók is.²

A szigorúan vett «iskolás» istenbizonyítékok főleg a külső természet tényeiből indulnak ki. Azt az utat járják, melyet Bonaventura szellemében «Argumentum Dei ex vestigiis»-nek nevezhetnénk el.³ A világ van. Ha van, elegendő oka is kell legyen. Ez az ok Isten. E gondolatmenet nem merőben a tudományé. Az egyszerű, nem bölcséleti fogalmakban gondolkodó ember is többnyire így okolja meg maga előtt Isten létét: van világ és amint minden dolognak az ember világában van alkotója,

¹ Utalok arra a vitára, mely az aristotelesi, szenttamási létfogalom értelmezése körül még ma sem szűnt meg. V. ö. egyik oldalon a szigorúbb tomista értelmezés. G. M. Manser: *Das Wesen des Thomismus*. Freiburg. 1935; a másik oldalon L. Fuetscher: *Akt und Potenz*. Innsbruck. 1933.

² V. ö. nálunk Pauler vagy különösen Brandensteinnek rendkívüli mélységgel kidolgozott ok-fogalmát.

³ *Itinerarium*. Quaracchi. 1925. I. 2.

úgy a világnak is kell legyen alkotója. Ma, főleg Európában, tehát természettudományos elemekkel és gondolati formákkal áthatott környezetben, az emberek nagy többsége, ha igazolni akarja maga előtt Istenről való meggyőződését, ehhez a formulához nyúl.¹

A közvélemény az ilyen jellegű istenérvekkel látszólag elintézi a maga számára az istenproblémát. Azonban a bölcselek között nem mindenhol él a meggyőződés arról, hogy ez az út a legjobban és teljesen kielégíti a tudományos igényeket. A kanti kritika² és a keleti bölcseledek hívei idegenkedéssel tekintenek az úgynevezett kozmológikus istenérvekre. Nem egyszer súlyos, elítélő kritikában részesítik ezeket az érveket, különösen azoknak merev «szillogizmusokban» kifejezett megfogalmazásait. De sok, rendkívül mélyen gondolkodó keresztény bölcsele is nem egyszer bizalmatlan ezekkel az ú. n. klasszikus érvekkel, illetve ezek szokásos megfogalmazásaival szemben. És inkább a másik, a befelé forduló úton halad.

Ennek az ágostonosnak is nevezhető belső útnak, a bonaventurái «per imaginem» útnak, állandó hagyománya volt más századokban is a keresztény gondolkodók között. Descartes, Pascal, Malebranche, Fénelon, általában a XVII. század francia gondolkodói³ elsősorban ezt az utat járták. A XIX. század sokban tévedő, de nem egyben mély megfigyelésű olasz keresztény bölcseleí (Rosmini, Gioberti) is ezen az úton haladtak. Newmann Grammar of Assent-ja egészen világosan dolgozza ki az erkölcsi tudaton keresztül Isten felé vezető utat. Van tehát a kantianizmus hatásától alapjaiban független, főleg a misztikus és erkölcsi élményből kiinduló isten-«bizonyítási» hagyomány a keresztény gondolkodók között. A XIX. és XX. század modernizmusának idegenkedése a kozmológikus istenérvvel szemben sem mindenestől Kantra vezethető vissza. Éppen a francia műveltségi területen ennek sokkal mélyebb és nemesebb hagyományai voltak.⁴ Laberthonnière nagyhatású⁵ tanítása: a görög és keresztény gondolatrendszer, az aristotelesi primus motor immobilis és a keresztény élő Isten fogalmának szembeállítása, a két bölcseleti gondolkodás egymással ellentétes és egymásra vissza nem vezethető voltának a kimutatása nem előzmények nélküli. Az ágostonos-misztikus bölcseleti hagyomány kissé túlzó modern megfogalmazása, a modernizmus szubjektivizmusba és szimbolizmusba torkollott. Azonban a belső út, mint az istenbizonyítás útja, nincs hozzákötve a modernizmushoz. A modernizmustól függetlenül és sokkal mélyebb forrásokból táplálkozva tovább mélyült. Gazdagodott. Blondel nagyarányú rend-

¹ Erdélyi levonték magyarság-öntudati és valláserkölcsi megvizsgálásának eredményei (egész Erdélyre kiterjedő adatgyűjtésem, 200.000 levante).

² J. Bohatec: Religionsphilosophie Kants. Hamburg. 1938.

³ A. Graty: De la connaissance de Dieu. Paris. 1922. I. kötet 280.

⁴ V. ö. Graty: I. m.

⁵ Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec. 3. kiadás. Paris. 1904.

szere,¹ akár pedig az újabb vallásbölcseleti irodalomnak a valláslélektani és vallástörténeti kutatásoktól megtermékenyített fellendülése sok új problémát vetett fel. Akár a német, akár a francia keresztény szellemű vallásbölcseleti irodalmat nézzük,² akár a mi Prohászkaék fejlődését elemezzük,³ azt kell látnunk, hogy az istenbizonyítékok súlypontja erre a belső útra tolódott el. Azok a rendkívül alapos történeti művek, melyek Szent Ágoston és Szent Anzelm istenbizonyítékaival, valamint a misztikus megismeréssel foglalkoztak, még jobban ide irányították a figyelmet. Ezeknek a kutatásoknak a fényében az ú. n. ontológiai istenérv is más megvilágításba került. Mindenesetre tarthatatlanná vált az iskolás tankönyveknek ezt a rendkívül mély gondolatot kifejező érvet néhány huszárvágással elintéző módora. Ha ehhez még hozzávesszük azt a nem értéktelen gondolatrendszert, melyet indus bölcselet néven szoktunk összefoglalni és melynek mélyebb megismerésére az újabb évtizedek vezettek, akkor innen is új fény vetődik erre az útra.

Bergsonnak állítása :⁴ Isten létezési problémájának a feloldására a legkézenfekvőbb út a vallásos élményeknek, mint tapasztalatoknak a felkérdezése — ilyen beállításban nem új megállapítás. A Szent Bonaventurától klasszikus rövidséggel megfogalmazott belső út: »oportet nos intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Deo notitia et reverentia Maiestatis.«⁵ — a valláslélektan, mélylélektan, vallástörténet és bizonyos bölcseleti elvek szabatosabb kidolgozásával egyetemes érvényre igényt tartó istenbizonyítássá lesz. Ezt az istenbizonyítékot talán így fogalmazhatnók meg röviden: *Tény az, hogy vannak vallásos élmények. Ezek a vallásos élmények másra vissza nem vezethető, önálló (a priori) élmények. A bennük feltárolt tartalom, istenkép másképpen nem magyarázható meg, mint egy t ranscendens, abszolút jellegű, tökéletes(ens realissimum) személyes lény*

¹ Gerencsér István: M. Blondel mai bölcselete. Budapest. 1938. (Bölcs. Közl. Külön lenyomat is.)

² J. Hessen: Die Werte des Heiligen. Regensburg. 1938.

Al. Dampf: Religionsphilosophie. Wien. 1937.

B. Rosenmöller: Religionsphilosophie. Münster. 1932.

M. Blondel: La Pensée. I. 1934. La Pensée. II. 1934. L'Être et les êtres. 1935. L'Action. I. 1936. L'Action II. 1937. (Paris.) V. ö. Gerencsér: I. m.

A. Bremond: Histoire littéraire du Sentiment Religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. I—X. Paris. 1916 skk.

³ Rezek S. Román: Prohászka intuíciója és átélése. Bp. 1942. c. kis művében ügyesen állítja össze ezeket a szempontokat is. Ezen kívül több más értékes tanulmányban mutatja be Prohászka életfilozófiáját.

⁴ H. Bergson: Les deux sources de la morale et de la religion. 18. kiadás, Paris. 1937. 262. l.

⁵ I. m.: Cap. I. 2.

*hatása, tükröződése. A vallásos élmény tehát szükségképen felteszi, mint feltétlen alapot egy abszolút, transzcendens, végtelen tökéletességű és értéktelenségű személyes valóság: Isten létét.*¹

Feladatunk fenti tételünk kifejtése: az argumentum Dei ex actibus religionis bemutatása.

A misztikus (mélyebb vallásos) élmény természete.

*Vannak vallásos élmények: a teremtettség, felsőbb erőktől való függés és hordozottság (Gondviselés), a csodában megnyilvánuló közvetlen természetfelettség-tapasztalás élménye, felső és belső megvilágosodás, a bűn és a megváltás vágya s beteljesedettségének élménye: az imádat, hit, szeretet, remény aktusa, a büntudat, kegyelem és a kegyelemből való újjászületés átélése, az öröm, békesség, az Istent átkaroló szerelem élménye.*² A vallásos élmény lényege: a Numinosum átélése, az egész embervoltnak megragadottsága az énnel szemben természetfelettinek és — R. Ottonak szerintünk nem helytelen kifejezőmódjával — tremendum-nak, fascinosum-nak és mysteriosum-nak átélt «Valaki» részéről.

Ezek a belső élmények kifejeződnek külső jelképekben, szertartásokban, közösségi intézményekben. Ha merőben ezeket a külső vallásos jelenségeket nézzük, akkor úgy tűnik fel, hogy az emberiség ezer-féle elágazó vallási világában nincs semminemű egység. Egymástól független és egymásnak ellentmondó jelenségek tömegével állunk szemben, melyek mögött közös vallási élményt keresni reménytelen kísérletnek látszik. A vallástörténet különféle izmusainak hódoló kutatók, de még sokszor a rendkívüli tájékozottsággal rendelkező és bizonyos szintézisre törekvő tudósok is nem egyszer szinte tehetetlenül állanak az ezerfejű vallásos jelenséggel szemben.³ Sokan azt mondják: nem lehet beszélni vallásos élményről, hanem csupán vallásos élményekről. Ezek között — szerintük — nem áll fenn alkati azonosság. A vallásnak tehát egyetemes érvényű, minden vallásra alkalmazható lényegi meghatározása nem lehetséges. Legfeljebb merőben nominális összefoglalásként adható valamiféle meghatározás a vallásosnak mondott jelenségekről.

Azonban, ha a külső jelenségeken túl, a vallásos jelenségeknek a gyökerét vizsgáljuk, az élmény magját, akkor a sokféleség mögött azonos alkatú lelki magatartást találunk, legalább képességileg, egyes indításokban és megsejtésekben nyilvánuló formában.⁴ Az ú. n. őskultúrák gyermeki odaadása, a Nagy Atya létének egyszerű tudomásulvétele;

¹ Hessen: I. m. 261. — Rosenmöller: I. m. 134 skk.

² Hessen: I. m. felsorolása.

³ Varga Zsigmond: Általános vallástörténet. Debrecen. 1932. I. 3. skk.

⁴ O. Karrer: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Herder. 2. kiadás. Freiburg. 1934. — L. Ziegler: Überlieferung. Leipzig. 1936. — A magyar irodalomban véleményünk szerint rendkívül mélységgel

a totemizmusban az életerő végtelen felfokozásának és a végtelen életerővel való azonosulásnak vágya; az anyajogi műveltségekben az asszonyi átadás által való örök megújulás hite; a szabad-atyajogú pásztor-kultúrák sámánjainak a világ fölött álló, hatalmas Égistenhez révülő, evilágtól elszakadó felemelkedése; az istenkirályok önfeláldozása és így a földi és égi, természeti és természetfeletti életerő kapcsolatának közvetlen megélése; különösképen pedig az ú. n. magasrendű vallások (brahmanizmus, buddhizmus, konfucianizmus, mohamedanizmus) és mindent magábafooglalóan, egyben felülmúlólag a kereszténység isten-élménye, sőt még a vallásos fejlődés nem egyszer megborzongató tévútjai is — mélységes végtelenséget, Isten-vágyat rejtenek magukban. Ez az imádásban, alávetettségben, bűnbánatban és szeretetben megnyilvánuló: természetfelettitől való megragadottság élményalapirányulásában, egy tárgyra irányzottságában (amennyiben Isten-tárgynak nevezhető) alkati-lag azonos, habár kibontakozottságban és a beteljesültség, magvasság fokában különbözik is. Az Istent különféle fokban, nem egyszer torzultan, de mégis megragadni törekvő élmény, tehát alapjában azonos élmény.

Ezek az ezer színre bomló és sokszor torzónak maradó vallásos élmények értelmüket és beteljesedésüket az ú. n. misztikus élményben nyerik. Most nem térek ki arra a kérdésre — mivel ez teológiai kérdés —, hogy a kereszténységen kívül lehet-e igazi misztikus, tehát valódi értékű vallásos élmény. Ebben a kérdésben O. Karrer álláspontját fogadom el. Tény csupán annyi, hogy a legmélyebb vallásos élmények *merőben* alkati szempontból elemezve meglepő *alkati* hasonlóságot mutatnak, ha nem is érik el tisztultságban és mélységben a kereszténység nagy misztikusainak élmény-mélységét és tisztultságát. De mindenesetre az igazi vallásos élmények a kereszténységben teljes kibontakozásra jutó vallásos élmény felé ki vannak nyitva és ezzel nem állanak ellentétben. Talán nem helytelenül fogalmazunk akkor, ha azt mondjuk: minden vallásos élményben benne van potenciálisan, képességileg, magyszerűen a misztikus élmény, illetve megfordítva, a keresztény misztikus élmény — merőben lélektani fogalmazással — betetőzője, összefoglalója és végső értelme, aktualizálódása mindennemű más vallásos élménynek. Az egészen halvány sóvárgásnak éppen úgy, mint a magasra törő istenvágynak. Teológiaiilag fogalmazva: a keresztény misztikus élmény természetfeletti indítású (kegyelmi) megkoronázása végső értelemben az emberiség ugyancsak nem kegyelemtől mentes (hisz jelen állapotunkban a világ kegyelemben ágyazott) indítású természetfeletti sóvárgásának.¹

A misztikus élmény tehát egybefoglalója minden vallási törekvés-

vezeti végig ezt a gondolatot (részben W. Schmidt hatása alatt) Juhász Vilmos: Megváltás felé c. művében. V. ö. ennek ismertetését. Gerencsér István: Bölcséleti Közlemények. 1943.

¹ A kérdés részletes kifejtésére vonatkozólag utalok Blondelről szóló tanulmányomra és O. Karrer: i. m.-ére.

nek és vágnak. Azért, ha a vallásos élmény természetét, alkatát vizsgálni akarjuk, leghelyesebb *ezt* az élményt vizsgálni. Épúgy, mintha más sikon az értelem működését akarom vizsgálni, akkor a tényleges, a legjobban felfokozott gondolati működést vizsgálom.

A misztikus élmények, a nagy misztikusok valóságos tartományról, a vallásos élmények végső fokon a természetfelettség tartományáról tudósítanak bennünket. Nevetséges ellenvetés ezzel szemben az, hogy csak kevesen voltak ebben a tartományban; a misztikusok, vallásos génuszok száma kicsiny. Bergsonnal mondhatjuk,¹ nem voltak kevesebben, mint a felfedezők Afrika egyes tájain. Ha az Afrikára vonatkozó adatokban elfogadjuk a nagy felfedezők tanuságát: *legalább* annyira, ha nem nagyobb bizonyossággal el kell fogadnunk a misztikusoknak tanuságát erről a tartományról, erről a sokak előtt alig ismert, vagy félreismert «földrésről». Hozzátehetjük azt, hogy annál is inkább el kell fogadnunk a misztikus élményben nyilvánuló élménytartomány tény-voltát, mivel elvileg, potenciálisan minden vallásos élményben magunk is átéljük — ha homályosan is — ugyanezeket az élményeket. Az egész emberiség vallástörténete nem más, mint ezekről az élményekről való állandó és ismétlődő tanuságtétel. Bergson másik tétele még jobban megerősíti ezeknek az élményeknek tény, valóságot közlő erejét: a keresztény misztikusoknál fellépő élményalkati azonosságot nem lehet mással magyarázni, mint azzal, hogy *egy* valóságtartományról tudósítanak.

El kell tehát fogadnunk a keresztény misztikus élményben összefoglalódó és legtökéletesebben kifejeződő vallásos élményt, mintényt.

* * *

A *misztikus élmény természetét* talán legjobban Keresztes Szent János költeményeiből vett versszakokkal jellemezhetjük:

Sötét nagy éjtszakán,
A szeretet tűzében égve,
Ó boldog pillanat!
Kisurranék csöndben, titokban,
Mikor házam már elpihent²...

A boldogságnak mámorában
Feléje fordítottam arcomat,
S eltűnt előlem a világ...
S minden bút, gondot feledve
Leroskadék a liljomok közé.³

Oly fölséges, oly szertelen
Ez a legfőbb tudomány,

Hogy nem akad oly értelem,
Melynek siker jár nyomán;
Mert ki látja be magán,
Hogy mit itt tanult az ész,
E tudás ott kárbavész.

S ha hallani szeretnétek,
Megmondom: e tudomány
Isten titkos lényegének
Érzetében áll csupán,
Ez isteni kegy híján
Nincs, ki értse, mert az ész
És tudás itt kárbavész.⁴

¹ H. Bergson: I. m. 262—263. l.

² Keresztes Szent János művei. Keresztény misztika. P. Ernő fordításában. Budapest. 1926. II. kötet. A Lélek dala. 1. versszak. (7. lap.)

³ U. o. 8. versszak, 8. lap.

⁴ U. o. I. kötet. 8—9. versszak. 46. lap.

A sötét nagy éjtszakán, a külső világban és a lélekben, de még a szellem erőiben is csalatkozva elhagyja az én a felszínes tudat világát. Akkor, amikor megszűntek vágyai. Megszűnt a tudat vizének nyugtalan hullámozása. És a szeretetnek, titkos, belső vonzásának erejéből kisurran e világnak látszatai közül. A külső tevékenységek elhalkulnak, az emberi izgulások és kapkodások megszűnnek. A lélek felszabadul. A szétszóró rész-javakkal szemben, a viszonylagos valóság és értékek világával szemben az ént a teljes jó, a végtelen Isten foglalja le. Ez a lefoglaltság — élmény a másik alapvető vonása a misztikus élménynek. Mikor a lélek a boldogságban — nem a földi értelemben vett boldogság, a külső tudat meg-elégültsége ez, hanem a lélek megnyugvása, rátalálása a középpontra — Isten felé fordítja arcát, Istenre néz, illetve meglátja lelke tükrében a Végtelenséget, akkor végleg eltűnik az én szeme elől a világ. És leroskad a liljomok közé. Átadja magát teljesen szerelmének. Másra és másképen nem is tud ebben a teljesen passzív jellegű megragadottságban gondolni, mint Istenre.

Ebben az állapotban egészen közvetlen életegységre lép az én — Istennel. Valóban azt érzi, hogy belőle él. Az az élménye, hogy titokzatos módon «szinte» tapasztalja Isten jelenlétét. Hiszen ez a titkos tudomány Isten jelenlétének érzetében, megtapintásában áll csupán. A lelket mintha edény lenne — teljesen betölti Isten.

A lélek ugyan passzív megragadottságban van, szinte rabja az Istennek, mégis érzi ugyanakkor azt, hogy Istent birtokolja. Birtokolja azáltal, hogy saját énjét Istenben érzi és látja, és Istent saját magában. Éppen ezért ennek az élménynek velejárója: kimondhatatlan felszabadultság érzés. Az én korlátaiktól, a tudat szűk ketrecétől való felszabadultság élménye. Annak az átélése, hogy Isten közelebb van hozzám, mint saját magam és saját magam Istenben vagyok igazán. A lélek kiemelődik saját magából. Más világba, transzcendens rétegbe lendül át. Ebből az új világból a földi élet távolinak tűnik fel. A lélek tisztán érzi azt, hogy amit a földön, evilági erőlködéssel tanult az ész, az a tudás itt, az Istennel való «quasi egyesültség» állapotában kárba vész.

Ezért van az, hogy mikor a misztikus ki akarja fejezni írásban vagy szóban legbelsőbb élményeit, a nyelve dadogóvá válik. Kis gyermek gügyögéséhez hasonló lesz beszéde. Hisz végtelen, ugyanakkor a felszíni tudattal szemben transzcendens és a tudat síkján soha teljesen ki nem fejezhető élményeket él át. A misztikus ezért jelképekkel igyekszik meg-értetni magát. És éppen ezért — ez összefügg a jelképbeszéd természetével — csak az érti meg valamiképen is a misztikusok beszédét, nyelvét, akinek a lelke valamit megsejtett a vallásos élményben Istenről.

A misztikus élmény felszíni tudattal szemben transzcendens volta azonban nem jelenti azt, hogy a misztikusok teljesen elzárkóznak a világtól. Ellenkezőleg, a legmélyebb vallási élménnyel együtt jár az apostoli lelkület: Istennek külső tettekben nyilvánuló megvallása.

A misztikus valamiképen Isten munkatársának, vagy inkább Isten edényének érzi magát, melyből ki kell áradjon az élet más emberekre is. A nagy misztikusok életében szinte kivétel nélkül tapasztalhatjuk azt, hogy a legmélyebb imaéletből milyen gazdag, de egészen természetfeletti jellegű és ihletettséggű cselekvő élet sarjad. Mivel pedig a misztikus élmény a vallásos élmény kiteljesedése, illetve fordítva, minden vallásos élmény potenciálisan magában tartalmazza a misztikus élmény elemeit, azért mindaz, amit a misztikus élményről mondtunk, az általános vallásos élményre is áll. Természetesen arányítva.

* * *

A misztikus élmény és minden vallásos élmény *sajátos értéktartományra* irányul. Az én nem saját magát szemléli — öntudata tanúsága szerint —, hanem valami transzcendens, abszolút igénnyel fellépő valóságtól érzi magát megragadva, szinte elbűvölve. Ez az értékvalóság nem egyszerűen összefoglalása a jó, igaz és szép értékének — jóllehet ezeket az értékeket is magában foglalja. R. Otto és nyomán, de sokban önállóan J. Hessen helyesen mutat rá, hogy a vallásos élmény sajátos értéktartományra, a szent értéktartományára irányul.¹ Ez a megállapítás nem választja szét az igaznak, szépnek és jónak a világát a vallásos élményben szereplő szentnek a világától. A lelki élmények pontos elemzése alapján csupán arra utal, hogy a szent értéke nem összefoglalása, nem is betetőzése az igaz, szép, jó értékének, hanem sokkal inkább *annak forrása*.

Valóban, ha akár vallástörténeti, akár valláslélektani elemzéseket végzünk, arra jövünk rá, hogy az elsődleges, sajátos értékélmény a numinosumnak, azaz a rettenetet, de ugyanakkor szeretetet felkeltő, titokzatos, de minden esetben transzcendenciát, másságot: szentséget mutató élménye. Mint mondtuk, a vallásos értékben, a szentben, szerepelnek az igaz, jó, szép elemei is. De ezek olyan sajátos színben és az emberi személyiséghez szóló olyan erővel, hogy a vallásos élményt és az értéket, a szent értékét nem lehet egy sorba tenni az igaz, jó, szép élményével és értékével. J. Hessen szavaival:² a vallásos élmény akaratszerű tapasztalása az isteni hatalomnak, érzelemszerű átélése az isteni tökéletességnek (szépség) és ismeretszerű megragadása az isteni valóságnak. Kierkegaard mély értelmű fejtegetései a csodáló és a követő viszonyáról jól megvilágítják a kérdést. A csodálkozó más szférában, síkban él, mint a csodált tárgy, a *követő* azonosul a csodált dologgal. Ez az igazi csodálkozás. És ennek az igazi csodálkozásnak az igazsága abban a hatalomban van, melyet a csodálkozó követőn kifejt. Nem igazi az olyan csodálkozás, mely semmi befolyást, semmi hatalmat sem bír arra, hogy a csodálkozót a megcsodálttal egyenlővé tegye.

¹ J. Hessen: I. m. — R. Otto: Das Heilige. Breslau. 1917.

² J. Hessen: I. m. 236. l.

A vallásos élményben szereplő, megragadott, helyesebben megragadó érték az emberi személyiséget kiemeli sarkából. És éppen ez a jellegzetessége minden más élményben szereplő értékkel szemben. Ennek az egzisztenciális kiemelésnek (hogy divatos szóval éljünk) csak halvány mása a tudományos, erkölcsi vagy esztétikai értékélmény. Halvány mása, nyoma. Ez természetes. Hiszen a vallásos élményben, a szent átélésében gyökereznek ezek az értékek is, mint az egy transzcendens szent értékének még szintén transzcendens, de ugyanakkor már részekre bontott és részben sematizált kifejezései.

A misztikus élmény értéke: az *istenkép* rendkívül gazdag és egészen sajátos tartalmú. Jóval több, mint az igaz, jó, szép értéke. Hisz azt nem kell mondanom, hogy nem filozófiai fogalmakként, nem értékelméleti fejtegetéseként élnek ezek az értékek a lélekben — helyesebben a lélek felett —, hanem mint az élő, igaz Isten. Ennek az élő, igaz Istennek alapvonása a *transzcendencia*, a keresztény misztikában egészen mély meglátással a Szentháromságos Isten kimondhatatlansága. Feltűnő, hogy a különféle népekhez és műveltségi fokokhoz tartozó keresztény misztikusok írásaiban a Szentháromságos Istenről mennyi bensőséges, rendkívülien gazdag lapot találunk.

A misztikus élmény istenképének másik vonása az *immanencia*. Ez az élmény megint nem rideg fogalmakban fejeződik ki, hanem élet-szerű közelség átélésben. Szent Gertrudnak az Isteni Szeretet Követében leírt látomásai, beszélgetései Krisztussal érzékeltetik egészen közvetlenül ezt a jelenlétet. A lélek úgy beszél Istennel a teljes transzcendencia tudata mellett, mint testvérrel, jegyessel, baráttal, hozzá közel álló személlyel. Aki benne él és hat a lélekben. Akivel az ember szívet cserél.

Hasonló módon nem mint *elvont ok* él a misztikus élményben az Isten, hanem mint *teremtő hatalom és erő*. Ebben a látásban minden Isten nyomává, képmásává válik. A külső világ, a természet világa is közvetlenül Istenről beszél. Őt dicsőíti. A nap bátya, a hold néne, víz hugunk és a halál testvér a végtelen hatalmú Úrnak zeng dicséretet.¹ A lélek birodalma a Szentháromságos Isten tükörképévé válik² és minden emberi törekvés és alkotás közvetlenül vonatkozásba kerül az Úristennel.³ A teremtés élményszerű átélésévé válik az egész élet. A gondviselés élményében az állandóan teremtő Isten képe él, hat, formálja az életet.

Isten Teremtő, de ugyanakkor Megváltó és Megszentelő valóságnak tűnik fel a lélek előtt. Az embervolt korlátozottságából általa történik a kiemelkedés, kisurranás a tudat felszínes világából és megszentelődés, elalélt leroskadás a liljomok közé. Erős, hatalmas, minden felett álló Úr,

¹ Szent Ferenc Naphimnusza.

² V. ö. Schütz Antal: Szent Ágoston karakterológiai jelentősége. Eszmék és eszmények. Bp. 1933. 160 skk.

³ S. Bonaventura: *Reductio artium ad theologiam*. Quaracchi. 1925.

de ugyanakkor gyöngéd Atya, testvér, barát, jegyes a misztikus élmény istenképe szerint az Isten. A filozófia elvont nyelvén fogalmazva tehát a mélyebb vallásos élmény istenképét: az abszolútság, transzcendencia és immanencia, teljes oki valóság és jóság, végtelenség és ugyanakkor személyesség jellemzi. A fogalmi ellentétek magasabb egysége.

A misztikus (vallásos) élmény istenképe magyarázatot követel.

Az eddigiek alapján világos: a misztikus élmény tény. El kell fogadnunk, ha más lelki élményeket valóságos élményeknek fogadunk el. Kötelességünk azonban magyarázatát keresni ezeknek az élményeknek. Kutatni kell az alapok, ha úgy tetszik, okok után, melyek létrehozják, illetve megfelelő módon magyarázzák ezeket az élményeket.

Sokféle magyarázatot kerestek és véltek találni ezekre az élményekre a tudósok és bölcselekedők. Kérdés, ezek a magyarázatok mennyire helytállóak, illetve megfejtik-e a misztikus istenélmény, istenkép természetét, tényét?

A misztikus élmény betegség terméke? Sokan, igaz, inkább a népszerűsítő «tudósok» közül vannak még ma is olyanok, akik szerint a misztikus, mélyebb vallásos élmény egyszerűen betegség eredménye. A szentség — hiszterikus tünet. Kibillent lelkek képzelgése az egész ú. n. istenélmény.

Ennek a felfogásnak képviselői arra a tényre utalnak, hogy legtöbb misztikus gyenge szervezetű ember volt, élete nagy részében beteg (pl. Szent Teréz), valamint arra, hogy általában a nagy szellemek betegek és éppen a betegség okoz náluk ilyen jelenségeket (pl. a költőknél vagy nagy gondolkodóknál, nálunk szokásos hivatkozni itt Adyra és Széchenyre).

Ezzel a felfogással szemben nem akarjuk kissé cinikusan azt a kérdést feltenni: mi a betegség és mi az egészség? És ha a misztikus élmény, vagy a nagy emberek élménye és alkotásai betegség termékei, ám akkor nem is olyan értéktelen betegnek lenni. Sőt érdemes lenne külön tenyészteni a betegséget. Mondom, nem akarom a kérdést ilyen módon elintézni. Azonban fel kell vetni minden ilyen felfogással szemben: lehet-e egyáltalán valami pozitívumot (a misztikus élmény és a hatása alatt létrejött tettek pozitív voltát letagadni nem lehet) negatívummal (a betegség végül is harmónia megbomlás) magyarázni? Egyáltalán, ha azt a tételt mondjuk ki, hogy a misztikus élmény és így közvetve minden vallásos élmény betegség terméke, akkor könnyen felvetődik a kérdés, hogy ki az egészséges? Hisz a vallásos élmény, annak egészen mély foka is a mélyebb emberi élmények között a legeggyetemesebb. Éppen mint alkotó tettek forrása. Nem akarjuk a tréfa területére terelni a probléma tárgyalását és a bolond anekdotájára utalni. Csupán arra utalunk ebben a vonatkozásban, hogy aki átélte a «betegség»-élményt és ugyanakkor

volt csak egy kicsike vallásos élménye, az tisztán érezte a két élménynek *ellentétes* voltát és forrásozását.

A vallásos élmény éppen csodálatosan *gyógyító* hatású. Felülről jövő élmény. Az «isteni» besugárzása a lélekbe. A betegség pedig a gyengeség, elhagyatottság érzésével jár. Igaz ugyan, hogy éppen ezért a mélységes megalázkodásra, melynek van jelentősége a vallásos élményben, hatással lehet. Van is. Azonban ebben a megalázkodásban, kiszolgáltatottságban fellépő istenélmény a betegség *ellenére* és azt legyőzve, csodálatos tettekre képesíti az embert. A misztikus élmény éppen a betegség legyőzése, a halál, mulandóság felszámolása. Másképen nem tudjuk megmagyarázni azt, hogy törékeny, beteg testű és sokszor gyenge szervezetű emberek éppen a vallásos élmény erejéből csodálatos tettekre képesek (elég Szent Teréz példájára utalnunk). No, de különben is a mai orvostudomány és a lélektan nyomatékosan hangsúlyozzák, hogy a testi betegségek gyógyításának az útja is elsősorban a lelken keresztül vezet.¹

Igy ha igaz is talán az, hogy a nagy misztikusok többnyire gyenge testalkatú, nem egyszer beteges emberek voltak (azonban ezt általánosítani nem lehet), ez éppen az ellenkezőjét bizonyítja. Ugyanolyan betegséggel közönséges emberek tehetetlenül feküdtek volna. Elhagyva magukat. Amazok azonban a betegség ellenére csodákat tettek, még külső alkotások terén is. Tegyük hozzá azt is még, hogy a legnagyobb misztikusok éppen nagyon is józan, reális gondolkodású emberek voltak, akiknek a köznapi tetteiben is bölcsesség és okosság tükröződik (v. ö., hogy egy példánál maradjunk: Szent Teréz leveleit).² Távol állott és áll tőlük minden vallásos őrjöngés. Egyéniségük közösségi szempontból is többnyire vonzó, közvetlen egyéniség.

Hozzávehetjük még azt is, hogy sokszor érthető éppen a misztikus élmény természete miatt, hogy a test szinte összeroppan ezeknek a meg-rázó élményeknek súlya alatt. Az elragadtatás: a test erőinek fel-függesztése. A test nem tudja követni a lélek szárnyalását. És a más, transzcendens világba tartozó élmények hatása alatt a kisebb behatásokra sem érzéketlen emberi szervezet kétségtelenül ki lehet és ki van téve megrázkódtatásoknak. Csakhogy ez éppen azt bizonyítja, az előző érvekkel (külső munka, józanság stb.) együtt, hogy itt *különleges, testi, szervezeti elváltozásokkal, betegséggel meg nem magyarázható, sajátos forrású élménnyel van dolgunk.*

A vallásos élmény nemi vágyak *kijinomulása*? Még ma is divatos azt állítani, hogy a vallásos élmény nem más, mint nemi vágyaknak és törekvéseknek «szublimációja». Ennek a felfogásnak (melyet főleg Freud dolgozott ki és a Freud-i «vallás» hívei terjesztenek) követői szeretnek

¹ C. G. Jung: Psychologie und Religion. Leipzig. 1942.

² Avilai Nagy Szent Terézia levelei. P. Ernő fordítása. I. Keszthely. 1943.

hivatkozni legfőképen arra, hogy a misztikusok nyelve telve van a földi szerelemből vett képekkel. (V. ö. a következő jegyzetek idézeteit: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.) Ebből azt következtetik: a vallásos élmény, a misztikus élmény nem más, mint burkolt nemi élmény.

Erre látszik utalni az is, hogy főleg az anyajogú és szabad anyajogú kultúrákban a vallásos ünnepek össze vannak kapcsolva nemi kicsapongásokkal. A Magna Mater kultusza többnyire orgiasztikus formákban fejeződik ki. Nos és ha tovább nézünk, az aszkézis sokszor egészen vad formáira, nem nehéz észrevenni az önostorozásban, a szenvedésben való kéjelgésben elfojtott, de ugyanakkor a perverzitás vonalán kitörő nemi szenvedélyeket. Mindezeknek az alapján azt kell tehát állítani — mondják —: a vallásos élmények rejtett nemi élmények, sőt a misztika esetében ugyan kissé megfinomított és némileg átalakított nemi *kielégülés* élmények.

Ezeket a nagyönis világosnak látszó tényeket elemezve hamarosan szemünkbe tűnnek ennek a felfogásnak súlyos problémái. Mert ha nem kiszakított részeket, egyes kifejezéseket állítunk egymás mellé, hanem pl. Ady és Keresztes Szent János költészetét összevetjük a maga teljességében, vagy az orgiasztikus vallási kultuszok mélyére hatolunk, észre kell vennünk azt, hogy amíg pl. Keresztes Szent Jánosnál belső, teljes megnyugvást előidéző élményről van szó, addig a szerelem költőinél vagy az orgiáknál ott lebeg a kielégületlenség árnya. A földi szerelem odaadását mindig bizonyos fokú kiábrándultság, kiüresített elalélás élménye követi. A misztikus élmény viszont, mely talán ugyanolyan kifejező képeket használ, kicsendülésében, a teljes magvasság és felszabadultság élménye. Itt végtelen csend, ott a szélsőkéig feszült testi-lelki felajzottság. Itt kisurranás, ott elmerülés és legfeljebb az *elmerülésen keresztül való kielégítetlen vágy a végtelenség felé*.

Mert erről lehet szó. A szexuális élményben is lehet magában a kielégíthetetlen kielégülésben végtelenség vágy. De ez a vágy *túlmutat magán a szexuális élményen*.

Ady: Pogány rímek, muzsikák között,
Szomjazok valami örököt.

Pokollal lelkem alig rokon,
Mennyet várok nagy mámorokon,

¹ Keresztes Szent János: I. m. II. Szellemi páros ének. 173 skk.

² Keresztes Szent János: Im. II. A lélek dala. 8. lap.

³ Ady E.: Megölelném a lányod.

⁴ A hajnalok madara.

⁵ Ady E.: Mert engem szeretsz.

⁶ Szent Gertrud: Az isteni szeretet követe. Bp. 1939. II. 21.

⁷ Ady E.: Léda a hajón.

⁸ Ady E.: A csókok átka.

⁹ Ady E.: Sirás az életfa alatt.

Almom, az Ige, az Üdv, az Út :
Be hazug élet, óh be hazug.¹

Ez a *túlmutatás* aztán már teljesen más, mint maga a nemi vágy és ennek kielégülése ; kiemelkedés a részből, a fétisből, sóvárgás az egész után. A szexuális élmény tárgya tehát immanens gyönyör, mely éppen rész volta miatt saját magán túlmutat és a legmélyebb emberi sóvárgások teljes kielégítésére képtelen. A misztikus élmény viszont tárgyában transzcendens, de ugyanakkor transzcendenciájában immanens. Az embert magával ragadó és a merő természet keretéből kiemelő élmény. Van tehát végtelen sóvárgás a szexuális élményben is. És ebből meg tudjuk magyarázni azt a vallástörténeti tényt, hogy per accidens, vallási eltorzulásokban lehetséges az, hogy a szexuális élményen keresztül keresnek az emberek végtelenségélményt, istenélményt. Ez azonban nem más, mint torzóban maradó próbálkozás, sírás az életfa alatt, vágyakozás a megváltás után és éppen a nemi élményben annak az átélése, hogy ez az élmény elégtelen. Tovább utal, magán túlra. Más irányzottságú tehát a két élmény : a vallásos és a nemi élmény. Sajátos alkatú mind a kettő.

Ady költészetéből magából is ki lehetne mutatni, hogy a vallásos élmény ott kezdődik nála is, ahol a másik, a nemi élmény végződik. A két élménynek tehát nincsen köze egymáshoz. Mind a kettő sui iuris, saját forrású és alkatú élmény. Semmiképen sem lehet visszavezetni a vallásos élményt a szexuális élményre. Még inkább visszavezethető az igazi szerelmi élmény a vallásos élményre. Amennyiben t. i. van benne érték-megragadás: valamilyen formában a földi szerelem visszfénye az örök szeretet élményének. De itt sem egyszerűen az okozás vonalán beszélhetünk kapcsolatról, hanem sokkal inkább hasonlósági leképzés alapján. Minden földi szeretet tükörképe az örök egy szeretetnek.²

A kifejezésbeli szókincs részleges hasonlósága a két élmény viszonyáról nem mond semmit. A keresztény misztikusoknál ez részben összefügg az Énekek éneke nyelvével. Másrészt: kifejezhetetlen gazdagságú misztikus élmények kicsit is fogható érzékeltetéséhez nem kínálkozik más nyelv, mint a leghevesebb földi szeretet nyelve. A lélektannak egyik alaptörvénye azonban éppen az, hogy nem szabad részletmozzanatokat kiemelniük valamely jelenség értelmezésénél, mert ugyanaz a jel különféle összefüggésekben mást és mást jelenthet.³

¹ Ady E. : Pap vagyok én.

² Ditrich v. Hildebrand : Reinheit und Jungfraulichkeit. München. 1928.

³ V. ö. a grafológia jelrendszerét. Ugyanaz a jel, más és más írásszinten ellenkezőt jelenthet.

Még hozzávehetjük azt is, hogy jelezzük a két élmény ellentétes voltát, hogy a mélyebb vallásos élmény még arra is alkalmas, hogy súlyosabb szexuális perverziókat is megfigyelmezzon. V. ö. Krafft—Ebing : Psychopathia Sexualis. Stuttgart. 1894. 220. 224. Ugyanilyen szempontból sok adalékot hoz fel Jung idézett műve is.

Mindezeknek a megfontolásoknak az alapján a leghatározottabban el kell utasítanunk minden olyan kísérletet, mely a szexuális élményből, illetve vágyból akarja levezetni a vallásos élményt.

Nem kevésbé divatos arról beszélni, hogy *a vallásos élményeket az ember önérvényesítési vágya okolja meg*. Az az igény, hogy az ember saját énjét a végtelenbe nagyítsa meg. Ezek szerint a misztikus élmény nem lenne más, mint az ember igen erős önérvényesítési vágya, a misztikus élmény istenképe pedig, mint önmagam kivetítése, megnagyítása. Tehát : a vallás saját magam imádata. Arról lehet szó, hogy a vallásos istenképekbe sokszor belejátszik az emberi elképzelés. Az antropomorfizmusnak, mely valamilyen formában minden vallásban fellép, valóban ez az alapja : önmagam kivetítése. És ilyen értelemben beszélhetünk istenekről és az istenek alakváltozásáról : új eszmék feltünéséről, új érdekek és vágyak kifejeződéséről. De elemezzük éppen a mély vallásos élményt, a misztikus élményt. Feltűnő az, hogy különféle népek, korok és részben vallások legnagyobb és legmélyebb misztikusainak az istenélménye éppen nem mutat antropomorf vonásokat. Ez az istenfogalom teljesen transzcendens istenfogalom, minden szemléletes vonástól mentes még akkor is, amikor földi képekben fejeződik ki. Sokszor inkább negatív istenfogalom, annak a kifejeződése, hogy Istennel szemben, ami földi van, az «semmi». Ilyen istenfogalmat nem lehet kivetítődésnek nevezni.¹

Blondel nagyszabású művében² rendkívül gazdag tapasztalati anyagra építve kimutatja azt, hogy az emberben állandó feszültség van. Ez abból táplálkozik, hogy mi magunk esetlegeseek, tökéletlenek vagyunk, de ugyanakkor mindenben és mindenkinben örök vágy és törekvés él a harmónia, tökéletesség után. Ebből a kettős tényből adódó feszültség indítja az emberi szellemet a kutatásra és készíti arra : keresse azt, hogy ez a kettősség, feszültség megszüntethető-e? A feszültséget — utal rá Blondel — immanens módon megszüntetni nem lehet. Maga a szellem minden alkotásában végzetesen önelégtelen, túlmutat önmagán. *Nem* tud túl jutni saját erejéből önmagán és *mégis* túl akar jutni. A mégoly kifejezett szellemi tevékenység előtt is van *tovább*. Újabb erőfeszítések vágya, újabb alkotások igénye. Ezzel szemben a legmélyebb vallásos élményt éppen az jellemzi, hogy az ilyen feszültség megszűnik. A lélek teljesen megragadott lesz egy tisztán transzcendensnek érzett valóságtól, mely ugyanakkor — mint többször utaltunk rá — az ént «teljesen» magába olvasztja, szinte felszívja. Kiemeli és új síkra helyezi, hogy innen és ebből tudjon tovább dolgozni és hatni. A misztikus élmény istenképe egészen új, végső valóság, mellyel szemben az aktív, tevékenykedő emberi elmének és törekvéseknek csak a hallgatás vagy a teljes odaadás lehet a magatartása.

¹ Pl. Eckhart misztikájában. V. ö. O. Karrer : Die große Glut. München. 1926. 308. skk.

² V. ö. Gerencsér I. : M. Blondel mai bölcselete. I. m.

De a mítoszszövő képzelet sem lehet forrása a misztikus élmény istenképének. Ma már ugyan nagyon jól tudjuk, hogy a mítoszok nem merőben a képzelet szüleményei. Sok bensőséges vallásos élmény van bennük kifejezve. Nem egy mozzanatukban valóságos vallásos élményeket fejeznek ki, tényleges felsőbb erőktől való megragadottságot,¹ de más esetben a «fonction fabulatrice» alkotásai.² A színeződésük legalább is innen való. Nos hát — erre Bergson helyesen mutat rá, amikor szól a dinamikus és sztatikus vallás különbségeiről — éppen a misztikus élményben, annak gyökerében kevés szerepe van ennek a «fonction fabulatrice»-nek. A misztikus élmény istenképe *más világról* tudósít. Többnyire még pozitív kifejezései mögött is elsődlegesen negatív. T. i. olyan, hogy róla az értelmi tudás nem sokat tud mondani. A misztikus szeretet átlendülés az értelem sötétségén, a hit homályán át. «Isten titkos lényegének érzete.»³ A látomások, színes leírások csupán a megfoghatatlan élmények külső burkai. A misztikus élmény Istene a szeretet sodró egy Istene, a mítoszt szövő képzeleté pedig már a részekre töredezett, töredékes sugárzás «istene». Az előbbit az utóbbival magyarázni nem lehet.

Az istenkép közösségi gyökerű? Az egyén vágyaiból nem magyarázható meg a mélyebb vallásos élmény istenképe. De vajjon a közösség alkataból, gondolkodásformájából nem lehet-e megfejteni ezt az istenképet? Hiszen kétségtelen ténynek látszik, hogy szoros összefüggés áll fenn a vallások formái, a misztikus élmény és kifejezése, valamint a kultúra egyéb jelenségei között. Ez az összefüggés arra az állításra vezethet: a vallások függvényei művelődési formáknak. Maga az ú. n. részesedés élménye, mely alapja — egyesek szerint — a vallásoknak,⁴ függvénye a gazdasági formáknak. Mivel pedig a misztikus élmény sem más, mint a részesedésnek bizonyos magasabb, szublimált foka, azért ez is egyszerűen csak magasabb gazdasági, művelődési fok *terméke*,⁵ nem sui generis jellegű élmény.

Azonban, ha el is ismerjük a művelődési, főleg gazdasági formák nagy szerepét a vallások alkataban és fejlődésében, a gazdasági forma mégsem magyarázza meg még magát a participáció tényét sem. Nem magyarázza meg azt, hogy az ember összeköttetésben érzi magát a mindenséggel, részesedőnek valamilyen felsőbb erőből, természetfeletti

¹ Kerényi Károly : A valláslélektan általános emberi alapjairól. A lelki élet vizsgálatának eredményei. Bp. 1942. 320 skk.

² Bergson : I. m. 111 skk.

³ Keresztes Szent János : I. m. I. a legfőbb tudás. I. 46. lap.

⁴ Nem a L. Lévy—Bruhl—M. Hamburger-féle : Die geistige Welt der Primitiven. München. 1927. kétféle gondolkodás értelmében vesszük. V. ö. különben ehhez a kérdéshez : Léon Brunschwig : Les âges de l'intelligence. Paris. 1937. 26 skk. — J. Przyłuski : La participation. Paris. 1940. 156. skk.

⁵ J. Przyłuski : I. m. 138 skk.

hatalomból. A gazdasági formák csupán a vallás egyes külső megjelenéseire, megnyilatkozásaira vetnek fényt. A már meglevő alapélmény formálódik másképen a totemista, gyűjtögető, földműves, kereskedő, pásztor társadalmakban. Maga az élmény alkat szempontjából — ahogy már utaltam rá — a különféle vallásos rendszerekben, gazdasági formákban azonos irányultságú. Különösképen a misztikus élmény istenképe túlmutat minden gazdasági formán és mereven fogalmazott fejlődésen.

Tegyük hozzá: a misztikus élmény istenképének vonásai, sőt még az egyszerű vallásos élmény sokrétűsége sem fér el műveltségi, gazdasági keretekben. Azokat szétfeszíti. A vallási élmények univerzálisak. A monotheizmus vagy a monizmus vallási formáit is tévedés az urbánus, városi étellel, a kereskedői, gazdasági formával szükségszerű kapcsolatba hozni.¹ A vallásos élmény egészen mélyről tör fel. A prófétai mélységű, vallásos génuszokból feltörő élmény és istenkép a merev kereteket, fogalmakat felsőbbbbséges módon átalakítja, szétfeszíti. *Nem kívülről bejélé, hanem elsősorban belülről kifelé haladó hatás a jellemzője a vallásos élményeknek.*

Ugyancsak ezért áll tehetetlenül a vallásos élménnyel szemben minden olyan magyarázó kísérlet, mely a *sztatikus hagyományra* bízza az istenkép továbbadását (a *tradicionalizmus* minden fajtája). Az élő közösségnek valóban óriási szerepe van a vallásos élmény és az ezt kifejező istenkép megalkotásában.² A tanár és tanítvány-viszony itt is alapvető. A mester, aki látja az igazságot: vall, és a tanítvány: hallgat. Többnyire ebben a kettős közösségben bontakozik ki a vallásos élet. Azonban a mester és tanítvány mégoly bensőséges viszonyával és a végső fokon erre épülő nagyobb hatókörű közösségi hagyomány hatásával sem lehet magyarázni az istenélményt, főleg a misztikus istenképet.

Ez az élmény annyira személyi és annyira újszerű, csodaszerű minden egyes átélője számára, hogy a *sztatikus hagyomány*, de még a dinamikus sem tudja alapját adni. Csak az élmény *megfogalmazásában* segít. Ilyen értelemben beszélhetünk, de csakis ilyen értelemben pl. különféle misztikus iskolákról: sajátos nyelvkincs, kifejezési formák, aszkétikus gyakorlatok hagyományáról. Ezekben a misztikus iskolákban azonban nem a hagyomány maga hozza létre a legbelsőbb élményeket, amiképen a nagyobb vallási közösségeknél sem. Hagyomány és keret még magában nem képesít tettekre, kockázat vállalásra, csak *sztatikus* vallást eredményez, mellyel szemben, illetve azt kiegészítve éppen a misztikus, prófétai lelkek az élet, az élő Isten erejét hirdetik és valósítják.³ A keretek és formák csak a személyes élmény erejéből élnek. És ha meg-

¹ Itt téved J. Przyluski: I. m. 157.

² P. Ortega: Philosophie de la Religion. Museum Lessianum. Bruxelles. 443.

³ M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen.

merevedtek, csak a személyes élmény, a lélekben élő és ható istenkép tudja újra élettel eltölteni őket.

A vallásos élmény, a gazdag színű misztikus istenkép gyökerét így nem külső vagy általános kulturális tényezőkben kell keresni, hanem magában a személyiségben, lehet az eddigiekből következtetni. Igaz, nem annak ösztöneiben, hanem és ez sok főleg racionalista ízü gondolkodónak kézenfekvő volt: valamely *«idea innatá-ban»*, *velünk született fogalomban*. Descartes tanítása: Istennek a bennünk levő fogalma valamilyen formában maga az Isten.¹ Isten az embert teremtve ilyen ideát oltott belé. Helyesebben Istennek az ideája: Isten és magam,² az én lelkem Isten fényességében látva. Ez az idea magába zár tehát egy véges elemet: ez a lelkem, és egy végtelen elemet: ez maga az isteni fényesség, melyet én látok és melyben ugyanakkor látom ugyanazzal a tehetséggel az én lelkemet is. Ez az idea azonban semmiképpen sem egyedül az egyén gondolkodásától függ, hanem képe egy igaz és változatlan isteni természetnek.³ Gratry magyarázatában kiemeli azt, hogy akár Descartesnál, akár a többi — szerinte rendkívüli értékű — francia XVII. századi gondolkodónál (Malebranche-nál, de főleg Pascalnál és Fénelonnál) nem merőben racionális ideáról van szó, elvont eszméről. Az idea Dei főleg a két utóbbinál magába zárja a személyes megtapasztalás ízét.⁴ Azonban bármennyire is értékes legyen Gratry Descartes — értelmezése, meggyőződésünk az, hogy ilyen egyszerű formában nem lehet elfogadni a misztikus élmény alapjául az idea innata Dei tant. Még talán meg lehetne magyarázni ezzel a tanítással a *filozófiai* istenfogalmat. De a misztikus élménnyel, ennek az élménynek egzisztenciális voltával, istenképének személyes, de ugyanakkor fogalmakban egyáltalán meg nem ragadható, főleg *negatív* jellegű voltával szemben ez a magyarázat tehetetlen. A Keresztes Szent János-i legfőbb tudással, mely tulajdonképpen nem tudás, mely csupán isten titkos lényegének érzetében áll, nem tud mit kezdeni az ilyen, mégis csak racionalista magyarázó kísérlet.

Még valamire kell utalnunk, ámbár jól tudjuk, hogy a következő élmény nem lehet érv önmagában véve valamely magyarázó elvvel szemben. Nem lehet elmellőzni azt a tényt, hogy az idea innata tan egészen könnyen odavezethet, hogy az istenkép merőben *eszmévé* zsugorodik. Eszmévé, mely irányít ugyan és posztulátumként behat az erkölcsi életre, részben a tudat világára is, azonban már nem melegít. Nem jelent személyes élményt. A misztika istenképét, vagy ha úgy tetszik, a profétizmus istenképét⁵ nem lehet belekényszeríteni semmiféle eszme, fogalom Prokrustes-i ágyába. Különösen nyomatékosan kell elutasítanunk

¹ Gratry: I. m. I. 292 skk.

² Gratry: I. m. I. 295.

³ Gratry: I. m. I. 295.

⁴ Gratry: I. m. I. 290.

⁵ J. Hessen: Platonismus und Prophetismus. München. 1939. 52. skk.

minden olyan kísérletet, mely végül is a Descartes-i alapelvekből sarjad, hogy a tiszta ész szabja meg a vallásos élmény határait és igazságtartalmát.¹ No meg különben is az idea innata-tan filozófiailag sem elég megalapozott.²

Mindenesetre az Isten velünk született fogalmáról szóló tanítás a lélek belső világa felé tereli figyelmünket. A ma mindjobban kibontakozó ú. n. mélylélektan az előbbi, inkább racionalista jellegű tanításhoz sokkal mélyebb, alaposabb lélektani okfejtéssel az istenkép eredetiségében nyomatékosan a lélek legmélyebb rétegeire utal. A századfordulón a modernizmus különféle árnyalatai, a James-féle pragmatizmusra épülő vallásmagyarázó rendszerek, de legnagyobb szabású módon és legtöbb eredeti meglátással, főleg Jung és iskolája a «tudat alatti», a «teljes tudat» immanens, vagy ide a kollektív tudatból lesüllyedt tartalmaival magyarázza az istenképet.

Azonban az emberi lélek nem hozhatja létre a misztikus élmény istenképét. Hiszen éppen ezt az istenképet lenyűgöző transzcendencia jellemzi az immanencia mellett. Blondel rendkívül világosan mutat rá arra, hogy az emberi szellem belső feszülése, elégtelensége nem hozhat létre *ön maga* ilyen istenképet, mely vele szemben *egészen* más világot jelent. Igaz, erre azt lehet mondani, hogy természetesen más világot jelent a «tudat» (közönséges tudat) síkjával szemben a misztikus élmény istenképe. Hisz nem más, mint a tudatalatti tartalmak feltörése. Ez olyan, mintha az égből törne be valami az ember természeti, közönséges tudatsíkjára. A másvilágból jönne a megvilágosítás. A meddő vitatkozás helyett utalnunk kell magukra a misztikus tényekre. A misztikus élmény alkatát jellemző megragadottság éppen a tudatalatti résznek, ha úgy tetszik, teljes tudatnak, az *én* központjának a megragadottsága. Ebben az élményben nem az történik, hogy a felszíni tudatot átüti valamilyen titokzatos mélyekből feltörő élmény, hanem éppen az, hogy a felszíni tudat szinte teljes elhalásával, eltűnésével (v. ö. a sötét éjtszakák, kisurranás, vagy a Yoga-rendszerben a külső mozgásnak elhalkulása, mint feltétel) éppen a lélek mélye, ha úgy tetszik a «tudatalatti», «teljes tudatú» *én*-réteg, a Jung-i Selbst, «önmagam közepe» az, mely *magát megragadva érzi* egy külső, felette álló tényezőtől, mely ugyanakkor legbelső is.

Jung ezt tisztán látja.³ Ezért nem mondja azt, hogy a tudatalatti önmagában teremti meg ezeket a vallásos tartalmakat, istenképet, hanem azt állítja, hogy ezek a képek lesüllyedt tartalmak. *Kollektív élményeknek elsüllyedt világa* tör fel a vallásos élményben, illetve ilyen

¹ V. ö. Kant kísérlete. J. Bohatec: I. m.

² Rosenmöller: I. m. 111 skk.

³ Jung: I. m. V. ö. Jung-ismertetésemet a Bölcséleti Közlemények 1943. számában. Nem tudom aláírni mindenben Petz Ádám u. o. megjelent Jungról szóló kritikáját.

elsüllyedt kollektív képzetekre lehet visszatalálni, ilyen formákat lehet tudatosítani a vallásos, főleg a mély vallásos, misztikus élmény által. Azonban az ilyen lesüllyedt kollektív képzetek sem tudják magyarázatát adni a misztikus élménynek és az ebben fellépő istenképnek. T. i. a misztikus élménynek jellemzője a *kifejezhetetlenség*. Ha egyszer kifejezhetetlen éppen a tudat síkján ez az élmény, akkor nem is süllýedhetett le a tudat világából a «tudatalattiba». Hisz a tudat a *kifejezhetetlen* kollektív élményeket nem tudja megragadni. A Jung-féle tartalmak (Háromság, Anyaság, Mandela stb., mint szimbolumok és a kollektív tudat kifejezési formái) éppen nem merítik ki a misztikus élmény végtelenül gazdag, de ugyanakkor emberi kifejezés számára hozzáférhetetlen voltát. A mély vallásos élményben nem az történik, hogy a közvetlenül adott tudat számára mintegy valami tárnán keresztül felbányásszuk az elsüllyedt képeket és azokat tudatosítjuk, felhozzuk a tudatba, hanem sokkal inkább az, hogy a külső tudat a maga ezerszínű változékonyságával és képeivel elcsendesedik és az éniség központja a szeretet kimondhatatlan extázisában, de az értelemnek szinte teljes sötétségében találkozik Istennel, megérzi «mintegy» az Istenség jelenlétét.

Azonban így újra felvetődik az a gondolat, hogy a teljes tudatú én, a »Selbst«-maga, mint központi erő hozza létre ezeket az élményeket, oka az istenképnek. Ennek azonban ellentmond az ismételt hangoztatott és a misztikus élményre jellemző passzivitás, szenvedőleges vonás. A keresztény misztikusokon kívül a passzivitás-élménynek rendkívül mély, talán bölceleti alapjaiban nem szabatos, de lélektanilag mindenképpen tartalmas kidolgozását és bemutatását találjuk az indiai vallásbölceleti művekben. Aki a megkülönböztetésből nyert igaztudásnak is minden gyümölcseről lemond, az eléri az egyesítettséget... akkor a minden szenvedélytől megtisztult megismerés *végtelen* és a *megismerhető parányivá* zsugorodik... az anyag minőségi változásai végetérnek... ez az *egyedülvalóság*, vagy a maga lényegében kiteljesült tudás-erő.¹ Állítsuk emellé Keresztes Szent János versikéjét:

Hogy megértsd őt teljességben,
Ne tudj semmit földön, égbén,
Az élvezi majd egészen,
Ki nem élvez életében.
Hogy egészen tied legyen,
Semmi se legyen a tied,
Ha vele egy akarsz lenni,
Igyekezéél semmi lenni.²

A misztikus élményben, vagy ha úgy tetszik, a mélyebb vallásos

¹ V. ö. Patandzsali Jóga szutrái. Ford. Baktay Ervin. A Diadalmas Jóga. Bp. 1942. 179 skk., 252.

² Keresztes Szent János: I. m. I. kötet. 48. l. után következő kép verse.

élményben nem különféle bonyolult jelképek (mandala stb.) szerepelnek, hanem a lélek «szinte» semmivé válik (parányi a megismerhető alázatossága központjában). Ez a teljes passzivitás élmény, de ugyanakkor az új síkra való emeltetés következtében beállott külső átalakulás, a szeretetben tevékenyen működő (főleg a keresztény misztikusokat jellemzi ez) életstílus egészen világosan bizonyítja, hogy nem lehet a gnosztikus hagyományok, fogalmi skémák segítségével megmagyarázni ezeket a legbelsőbb élményeket, mint ahogy Jung ezt kissé erőszakolja.¹

De ugyanakkor, amikor el kell utasítanunk azt az állítást, hogy a vallásos élmény istenképének *oka* a teljes tudat, az *én*, az *önmaga*, vagy nevezzük bárminek, el kell ismerni azt, hogy az újabb mélylélektani kutatások a misztikus élmény természetére vonatkozólag rendkívülien értékes felismeréseket tartalmaznak. Meggyőződésünk az, hogy ezek a kutatások sokkal jobban elmélyítik a misztika lélektanát (azoknak a hatásoknak a kifejtését, amelyeket a misztikus élmény létrehoz a lélekben), mint a merőben filozófiai vázra épített lélektani elméletek. Jungnak nem kell elvetni azt a megállapítását, hogy a Selbst ugyanazt jelenti, mint a misztikusok «apex mentis»-e, «scintilla animae»-je. Igen, ez az élmény itt az «én»-ben, az «alázatosság központjában», a «lélek csúcsában», «szikrájában» vagy bárhogyan nevezzük, játszódik le, Brandenstein szerencsésebb fogalmazásával a teljes tudatban. A teljes tudat tehát nem ugyan *oka*, de *szintere* ennek az élménynek.

De ugyanakkor éppen a misztikus élmény elemzése arra is ráveztett, hogy itt a legmélyebb énben, a «teljes tudat» világában is valami elégtelenség, betöltetlenség jellemzi az ént, önmagam központját. A sokszor idézett passzivitás ténye, a transzcendencia, a megragadottság és átadottság élménye nyomatékosan utal az emberi én magasabb, természetfeletti erőtlől való betöltöttségére. A végesnek a végtelenség felé való kinyíltágára.

A legbelső én nem forrása, nem oka tehát az istenképnek, de az itt lejátszódó élmények tudósítanak egy különleges gazdagságú, sajátos és a közönséges tapasztalás világát meghaladó, annak törvényeivel sokban ellentmondó világról. A vallásos élmény, végső fokon a misztikus élmény istenképe, mint tapasztalati tény arra vezet, hogy kimondjuk: *emberi okkal nem magyarázható, de ugyanakkor tapasztalati értékű tudósítással állunk itt szemben.*

Úgy tűnik fel, hogy Bergsonnal itt meg kell állanunk, azért, hogy egyszerűen meghallgassuk ezt a tanítást, mint tapasztalati tanítást az Istenről és ennek alapján mintegy természettudományos bizonyossággal fogadjuk el a «felfedező» beszámolóját. És ez a beszámoló valóságértékű és nem az emberről szól, hanem egy felette álló valóságról, személyről, Istenről. Nem lehet kételkedni a misztikusok beszámolásának igazságá-

¹ V. ö. Jung: I. m. és a rá vonatkozó kritikát. — Bergson: I. m.

ban. Mint ahogy Livingstone beszámolójában, annak valódi voltában, emberen kívüli tényvoltában sem kételkedünk. Tehát el kell fogadnunk — egyszerűen a misztikusok élménybeszámolója alapján — azt, hogy van transzcendens, élő, ható, erős Isten.

Ha van is sok értékes szempont Bergson felfogásában, mégis meggyőződésünk, hogy itt nem állhatunk meg a bizonyítás menetében. T. i. a misztikus élményben tényleg valamiféle tapasztalásról van szó, azonban ez a tapasztalás szabatos fogalmazásban csak quasi, homályos tapasztalás, inkább a szeretet extázisának a megérzése és megsejtése (Isten titkos lényegének érzete), mintsem az isteni mivolt teljes kifejezése. Inkább jelkép és utalás-szerű még a misztikusok istenképe is, inkább «imago». Igaz, olyan jelkép és olyan tükör, mely *valóságra* utal, de a valóságot mégsem fejezi ki teljesen. Azért is kell ezt hangsúlyoznunk, mert különben könnyen beleeshetünk abba a tévedésbe (minden ontológizmusnak is közvetve ez a tévedése, lényegében a Vedanta bölcselétének is), hogy az *Isten fogalma, ami bennünk van, azonos az Istennel magával*. Azonban éppen a misztikus élmény utal arra, hogy az istenképet magát csak *hatásnak, tükröződésnek foghatjuk fel*. Ugyanis az istenkép maga értelmi szempotból inkább csak negatív jellegű. Csupán ugródeszka, horgony az emberi személy Istenhez való lendüléséhez.

A misztikus élmény istenképe, mint fogalom, kettős értelmű. Túl mutat önmagán, Semmi és minden. Negatív és pozitív. Ellentétesnek látszó határozományok szerepelnek ebben az istenképben. Ez a dialektikus kettősség a fogalmi kifejezések és a képszerűség vonalán utal arra, hogy a misztikus élmény istenképe, mint minden istenfogalom, intencionális, jelszerű, utalásszerű. Nem adaequat, egyértelmű és kimerítő jel, hanem *más létrétegre, a relatív, viszonylagos valóság létrétegeből, az abszolút, magától való valóság létrétegebe utaló jel*.

Itt nyújt számunkra rendkívül termékeny szempontokat a Szent Anzelm-féle ú. n. istenérv. Ez utal arra, hogy nem lehet az istenfogalmat más fogalmak, jelek mintájára kezelni (ez volt vele szemben Gaunilo tévedése), hanem ügyíteni kell arra, hogy itt már *maga a fogalom (az istenfogalom) is egészen más kapcsolatban van a tárggyal (Istennel), amit kifejez, mint a közönséges fogalmak*. Az anselmi istenfogalom nem üres eszme, foglalat, váz, hanem misztikus élményszerű, vallásos átélése annak a valóságnak, akinek már a fogalma is jelzi, hogy benne existentiá-essentia, létezés-lényeg egybeesik és így a róla alkotott fogalmakat sem lehet egy kalap alá venni más fogalmakkal, mondjuk egy képzelt sziget fogalmával. A misztikus élmény, a vallásos tudat istenfogalma nem *képzel*, nem is egyszerűen *kép*, nem gondolati lehetőség, posztulátum, vagy eszme, hanem élő, ható, a személyiség központját lenyűgöző erővel megragadó *valóságnak* a lélekben való tükröződése.

Ugyanerre utal az is, hogy a keresztény misztikusoknál (akik a

leggazdagabb színű belső élményekről tudósítanak) az istenfogalom, mint fogalom, a Szentháromságos Istenről szól. Tehát egészen nyomatékosan érzékelteti azt a tényt, hogy Isten egészen más rendbe tartozik, olyan rendbe, melyről az emberi fogalmak, tükröződések csak töredékesen értesítenek, de ugyanakkor mégis valóságosan értesítenek. Mivel az élő Isten hatásai, Isten erejét tükrözik.

Ezek alapján jutunk arra a következtetésre: *a mély vallásos élmények (képességileg minden vallásos élmény) istenképe szükségszerűen feltételezi, helyesebben szükségszerűen utal egy más rendbe tartozó (transzcendens) abszolút, feltétlen létezőre, aki ugyanakkor személyes valóság, teljes értékű szellem és belső (immanens) hatóerő. Teremtő erő. A vallásos élmény tehát csak egy személyes, transzcendens, szellemi Isten létében nyeri magyarázatát.*

A vallásos élmény tehát Isten állandó lélekre való hatása következtében jön létre. Más szóval, a vallásos élmény a személyiség központján keresztül való állandó isteni teremtő aktus, ha úgy tetszik, «illuminatio» hatása. Az illuminatio, Isten lélekre hatásának részletes taglálása már túl vezet eme dolgozatom keretein. Rendkívül termékeny szempontokat vet fel erre vonatkozólag Rosenmöllernek idézett műve.¹ Itt csak azért kellett röviden utalnom az illuminatio tényére, mert csak így válik érthetővé a misztikus élmény istenképe. Nem mint elvonás eredménye, hanem mint a végtelen, abszolút személyiségnek közvetlen hatása, teremtő cselekvésének eredménye.

Végző következtetésünket így fogalmazhatjuk meg: az imádság ténye — Isten ténye. A vallásos jelenség, a misztikus élmény csak Istenben leli magyarázatát. Az élő, személyes Istenben. Itt nyeri minden oldalú, kielégítő megokolását. *Imádkozom — tehát van Isten.* Vagy helyesebben: *Imádkozom, mert van Isten.*²

Gerencsér István.

¹ V. ö. Rosenmöller fejtegetéseit. I. m. 114. skk.

² Természetesen a vallásos élményen keresztül való «istenbizonyítás»-nak vannak még más oldalai és problémái is. Nevezetesen részben ismeretelméletileg lehet kérdést felvetni a misztikus élmény istenképe ismerőértékére vonatkozólag, másrészt az oksági elvnek illetően alkalmazása kérdésében. Ez azonban már önálló és a mostanit tovább építő kidolgozást kíván.

A MŰVÉSZET ÉS AZ ERKÖLCS SURLÓDÁSAINAK VÉGSŐ ALAPJAI.

1. Alapigazodás.

Az disztíngvál jól, aki egységben is lát. Az lát jól egységben, aki finoman tud különböztetni is a részek és a szempontok között.

A művészet és az erkölcs surlódásait felsőbb egységben látni s ugyanakkor e felsőbbrendű egységben-látás felé vivő lépcsőfokok szempontjait világosan feltárni: ez most a célunk. Ezerfelé ágazó problémák közt csak erre keresünk választ: mi a végső magyarázata annak, hogy a művészet és az erkölcs között surlódások voltak, vannak és lehetnek. Az esztétika és az etika legszebb területeit legtöbbször csak érinthetjük, mert csak annyiban akarunk velük foglalkozni, amennyiben a filozófiai látáshoz most feltétlenül szükségesek. Még így is csak vázlatos — igaz, hogy igen sok felé kimutató — összefoglalást adhatunk.¹

Két tényező közötti surlódásban döntőbíró csak egy harmadik tényező lehet. A művészet és az erkölcs közötti surlódásokat is csak akkor mérlegeljük helyesen, ha szempontunk sem nem csak autonóm-esztétikai, sem nem csak etikai, hanem a kettőt magasabb egységbe fogó, vagyis filozófiai, sőt még e fölött is a végső katolikus bölcsességbe összefutó. *Ki mutatna rá a művészet és az erkölcs viszonyára, ha nem a filozófia, egy fölöttük álló magasabb rendű szemlélet?² És ki sejtethetné, hogy hová torkollik a filozófia is, ha nem a tudásban boldogságot is ígérő katolikus bölcsesség?*

Szükségesnek látjuk hangsúlyozni azt a meggyőződésünket, hogy akár a konkrét tények vizsgálatához, akár pedig egy nagyobb probléma

¹ Tanulmányom egy nagyobb szabású munkának (Az aethetica perennis gyökerei) egyik fejezete, ezért a probléma elemzése során csak a legfontosabb tételekre utalhatok. Vizsgálati módszerem — az Alapigazodás 4. bekezdése alapján — szándékosan nem fenomenologikus. Meggyőződésem, hogy a jelen problémában először azt kell kimutatnunk, hogy a problémát milyen kapcsok fűzik a filozófiához (1—5. fejezetek); ezután kell következnie a tárgyi elemzésnek (6. és 7. f.); végül a levont konkrét eredményeket újra bele kell ágyaznunk a filozófiának mindent átfogó határai közé (8. és 9. f.). Bár csak a legfontosabb bibliográfiai utalásokat adom, észrevehetők azok a száalak, melyek Szent Tamáshoz fűznek.

² Edgar de Bruyne: *Esquisse d'une philosophie de l'art*, 1930. p. 81.

rendszeres megoldásához minden nem kezdő gondolkodó már többé-kevésbé kiértett meggyőződésekkel közeledik. Senki sem tagadhatja, hogy egy műalkotás szemléletekor s még inkább a róla mondott ítéletünk kialakításához sok esztétikai tapasztalatra, esztétikai tanulmányokra is szükségünk van: sok konkrétum szemlélete visz el a részben vagy egészben általános meggyőződésre, s mikor új konkrétummal vagy egy új problémával állunk szemben, már valamelyest kialakult elvi készlettel is rendelkezünk. Konkrét lelkiismereti kérdést vagy magasabb etikai problémát is mindig már valamelyest kialakult lelkiismerettel, legfelsőbb fokon pedig a synderesis könnyedségével oldunk meg.¹ Ugyanígy kétségtelennek tartjuk, hogy *a művészet és az erkölcs surlódásainak magyarázatához minden gondolkodó már valamelyest kialakult filozófiai meggyőződéssel közeledik s a megoldásban a filozófiai alapigazodását következetesen érvényesíti.*²

Valakitől a jól megalapozott filozófiai alapbeállítottságot elvitatni igen nehéz feladat lenne, mert azt követelné, hogy az összes eddigi élményeit újra rendezze és új gondolati rendszerben magyarázza. Aki például a művészet és az erkölcs surlódásainak magyarázatát fenomenologikusan akarná megkezdeni, az az olvasótól, ill. a hallgatótól azt követelné, hogy a valóság összes területéről alkotott fogalmi rendjét törölje ki (pl. a szépségről alkotott fogalmát) és az élményszerzés, meg az esztétikai és etikai fogalmak megalkotását in tabula rasa most vele kezdje meg újra, mint a gyermek, aki lassan alakuló elmével most kezd szét nézni a szépség és az erkölcs világában és most kezd némi fogalmakat szerezni mindezekről. Aki a szép-élmény — mint konkrétum — elemzésével kezdené a művészet és az erkölcs surlódásainak magyarázatát, e magyarázat során — mindjárt, amint megszólal, olyan fogalmakat ejtene ki (pl. ez szép, nekem tetszik, de bántja a lelkiismeretemet), melyek filozófiaiak és pontos definiálásra szorulnak. A fenomenologikus módszer magasabb értelme pedig nem más, mint a filozófiai lényeglátás, ill. lényeg-láttatás.

Alapigazodásunk — a philosophia perennis (Szent Tamáson alapuló filozófia) — felcserélése más efemer rendszerrel tehát azt jelentené, hogy egy nagyszerű elvi készlet feladása során (regressus ad insipientiam) más alapon próbálnók megkeresni a művészet és az erkölcs surlódásainak magyarázatát. A filozófia történetének sok-sok példája igazolhatja, hogy ezzel lemondanánk éppen arról az egész embert megnyugtató magaslatról is, ahová éppen a philosophia perennis segített fel esztétikai, etikai s a kettőt összefogó filozófiai kérdésekben.

¹ Cf. Szent Tamás: *Questiones disputatae*. Qu. XVI. De synderesi, art. 1., 2., 3.

² Modern magyar példaképen elég Brandenstein Béla művészetfilozófiáját és a művészet és erkölcs problematikájáról szóló előadásait (1942—43) említenem.

Röviden összefoglalom tehát azt a filozófiai alapigazodást, mellyel mi a fölvetett probléma, a művészet és az erkölcs surlódásainak végső alapjainak magyarázatához közeledünk. Jelöljük ki tehát azt a néhány filozófiai lépést, mely a metafizikából közvetlenül átvisz az esztétika és az etika területére.

2. Metafizikai megalapozás.

1. Mind az esztétika, mind pedig az etika területén a valóság talaján állunk, ahol érvényes ez a tétel: *a létező létezik* — ens existit.

2. *A létezőt az értelem megismerheti*; a convenientia rei et intellectus : az igazság.

3. A pusztá létezőt felismerő megismerés — mint intuitív élmény — in complexo magába foglalja annak intuitív felismerését is, hogy az *a konkrét létező rendet, arányt és ontológiai értelemben vett ragyogást (claritast) tartalmaz.*¹ Nemcsak egy rózszaszál, de a legkisebb rózsalevelelről készített mikroszkópikus metszet szemléletekor is felkiálthatunk: milyen szép! Ez a felismerés már több az ész egyszerű tudomásulvevő megismerésénél, mert az *ordo, a proportio és a claritas intuitív felismerése, melyben lényeges szerepe van az érzékek útján szerzett szellemi látásban adódó szellemi gyönyörködésnek.*² Az intuitív és gyönyörködő szemlélődés a

¹ «Ea, quae sunt secundum naturam, ordinata sunt ratione divina» (S. Theol. II—II. Qu. CXXX. art. 1. corp. art.); «universaliter omnes creaturae quantumcumque unionem habent, habent ex virtute pulchri» (In librum B. Dionysii De Divinis nominibus, c. IV. lectio V.); «nihil est, quod non participet pulchro» (ibid.); «forma est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate. Claritas autem est de ratione pulchritudinis» (ibid., lectio VI.)... «haec autem omnia ad causalitatem pulchri reducuntur, quia pertinent ad consonantiam, quae est de ratione pulchritudinis» (ibid.); «Deus est pulcher secundum seipsum, ... omnia pulchra fecit, ... ipse est supersubstantiale pulchrum, Superpulcher ... omnibus entibus creatis dat pulchritudinem secundum proprietatem uniuscujusque, ... sicut omnis pulchri fontanam pulchritudinem excedenter in seipso prae habens.» (ibid., lectio V.)

² Elgondolásom talán szokatlannak látszhatik ismeretelméletileg. Hadd hozzam segítségemre — a jelen kérdésre alkalmazva — Szent Tamás egyik mondatát (Summa Theol. I. Qu. V. art. 4. corp. art.): «Az okozatban (jelen esetben: az Istentől alkotott szép tárgyakban, vagy az emberi műalkotásokban) kell, hogy meglegyen először maga a forma, amely által (per quam) létező (ens); másodszor észrevevesszük benne a létrehozó erőt (jelen esetben: az Istennek, a legnagyobb artifexnek, ill. a művésznek alkotó erejét), ami szerint az a létező tökéletes a létben; harmadszor következik a jó (ratio boni).» V. ö. a Metafizikai megalapozás 4. pontját. — A szép-élmény részletes elemzésére itt nem térhetek ki; ez egy következő dolgozatom feladata lesz: modern eredmények, főleg Kecskés Pál, Horváth Sándor, Mátrai László, Sik Sándor, Erőss Alfréd, Ervin Gábor, Baránszky-Jób László, Halasy Nagy József, Weöres Sándor és sok más elméleti és gyakorlati adat alapján meg fogom próbálni összeállítani a szép-élmény leírását, amint az Szent Tamás könyveiben — elszórta, de mélységes látással — régebb van fektetve. Itt csak utalok Léon Wencelius nagy-

puszta megismerést in ordine intentionis követi — az ember számára pedig legalábbis követheti. S mivel minden létezőben megvan a rend, az arány és az ontológiai értelemben vett ragyogás,¹ azért ezeket, vagyis a szépséget, a tiszta szellemek minden létezőben intuitíve, in ordine intentionis a létezést felismerő megismerést követően felismerik, az emberi szellem pedig felismerheti. Vagyis minden létező szép a tiszta szellem számára; és minden létezőt szépnek ismerhet fel az emberi szellem — az érzékek közvetítésével intuitíve gyönyörködve. Minél mélyebb és (nem elméletben) metafizikusabb valakinek a látása, annál több létezőben fedezheti fel a szépséget: egy sárdarabban is, meg a csillagok hullásában, egy szem ragyogásában csakúgy, mint az Istentől akart nemiségben és annak ábrázolásában.²

szerű könyvére (La philosophie de l'art chez les néo-scholastiques de langue française, Paris, 1932), az ott adott általános bibliográfiára, és megjelölöm azokat a legfontosabb helyeket, melyek útjelzők lesznek az említett probléma filozófia és esztétikai kifejtésében: Szent Tamás Summa Theol. I. Qu. V. art. 4. corp. art. et ad 1; I. Qu. IX. art. 1. ad 2.; I. Qu. XII. art. 2. corp. art.; I. Qu. XII. art. 4. corp. art.; I. Qu. XIV. art. 8. corp. art.; I. Qu. XXVII. art. 1. ad 3.; I. Qu. XVII. art. 5. corp. art.; I. Qu. XXXIX. art. 8. corp. art. 1.; I. Qu. I. art. 6. ad 3.; I. Qu. XLIII. art. 5. ad 2.; I. Qu. XLIII. art. 7. corp. art.; I. Qu. XLIV. art. 3.; I. Qu. XLVII. art. 2. corp. art.; I. Qu. L. art. 1. corp. art.; I. Qu. L. art. 2. corp. art.; I. Qu. LV. art. 5. corp. art.; I. Qu. LXXX. art. 1. corp. art.; I. Qu. LXXX. art. 2. corp. art.; I. Qu. LXXXI. art. 2. corp. art.; I. Qu. LXXXII. art. 5.; I. Qu. LXXVII. art. 5. corp. art.; I. Qu. LXXVIII. art. 4.; I. Qu. LXXXV. art. 2.; I. Qu. LXXXV. art. 3.; I—II. Qu. XVII. art. 7. corp. art.; II—II. Qu. LVI. art. 4.; II—II. Qu. LVII. art. 3., etc. etc. — E néhány kiragadott hely gondos átgondolása olyan világot tár fel előttünk, melyet a legmodernebb — a szépielményre vonatkozó — dolgozatok is csak a modern pszichológia adataival színezhettek.

¹ Nem bocsátkozhatom annak a sokat vitatott kérdésnek elemzésébe sem: *utrum pulchritudo sit transcendentalis?* Ennek a kérdésnek megoldása — mint minden komoly problémáé — lényegesen függ a filozófiai beállítottságtól. V. ö. Léon Wencelius imént idézett könyvét, mely az összes idevágó újszolasztikus véleményeket tárgyalja és bírálja. A mi szempontunkból elég annyi, amennyit az Alapigazodás 3. pontjában leszögeztünk, s melyet Szent Tamás idézetei is megerősítenek anélkül, hogy a szépség transcendentálisának kérdését ex professo eldöntenék.

² Minden dologban megvan a neki kijáró ontológiai szépség (*ordo, proportio és claritas definiálhatatlan egysége*) — többé-kevésbé teljes fokon. Az ontológiai szépségnek mindent átölelő világából az ember számára csak egy rész nevezhető az általános emberi természetnek megfelelő (*connaturalis*) szépségnek. Még ezen belül van az egyénileg (*hic et nunc*) szépnek nevezhető tárgyak és műalkotások világa. V. ö. még az Alapigazodás 6. pontját. Mind a három fok (ontológiai szépség, az általános emberi természet számára való szépség és a konkrét ember számára való szépség) definiálhatatlan a maga teljességében és csak az esztétikai élmény konkrétségében fogható át; az élményből leszűrt racionális elemeket igyekszik összefoglalni az esztétika, mint autonóm tudomány. A racionalitás és az universalitás révén viszont az esztétika a filozófia mindent átfogó nagy területének része lehet, mint *aesthetica philo-*

4. A gyönyörködés (appetitiv elem) révén a szépséget megragadó intuitív szellemi actus nemcsak a megismeréssel rokon — mely a dolgok igazságát ismeri fel —, hanem az akarattal is, amennyiben *a szemlélő a dolgok bizonyosfajta jószágát is felismeri, s ezzel a jószággal valamiképen vonatkozásba kerül*. Azért kell azt mondanunk, hogy «valamiképen» vonatkozásba kerül a dolgok appetibilitásával, mert *a szépséget megragadó intuitív szellemi actus érdektelen*, a benne adódó öröm nem tör (szoros értelemben vett) akarati birtoklásra; érdektelen, mert *a tárgynak, mint tárgynak szól*, mint harmonikusnak és ragyogónak. Ezzel szemben a jóra törő appetitusban a létezőnek az alany számára való kíváncsisága mint ilyen okoz örömet.¹

5. A pusztá megismerést és a szépség intuitív felismerését in ordine intentionis követi annak felismerése, hogy a dolgok jószágát, az isteni értelemmel akart rendet az ember megtartani és szerinte élni

sophica. Tanulmányom gondolatmenete ez utóbbi fokon igyekszik maradni. Gondolataim egy részét konkrét példákkal színeztem egyik cikkemben. (Pannonhalmi Szemle, 1944. 1. sz.)

¹ V. ö.: «Az esztétikai tetszés nem a kontemplációból, mint tevékenységből eredő gyönyör, hanem a tetszést a kontempláció tárgya váltja ki» (Kecskés Pál: A középkor esztétikája, p. 12.) és: «Szent Tamás az esztétikai tárgy felfogásával együttjáró magasabbrendű szellemi gyönyört, mint a tárgyat körülölelő szeretetet, mint a megnyugvás boldogságát jellemzi» (ibid. p. 13.): «Visio corporalis est principium amoris sensitivi; et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis» (Sum. Theol. I—II. Qu. XXVII. a. 2.); «ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus» (ibid. art. 1. ad 3.). A bonum és a pulchrum közötti distinctio szép problémáját nem részletezhetem; csak utalok Kecskés Pál imént idézett tanulmányára, Léon Wencelius idézett könyvére (ahol részletes analízist találhatunk), Maritain Ars et scolastique c. munkájára, a problematika bibliográfiájára (Wencelius könyvében), végül Szent Tamás néhány döntő érvényű szavára: «Pulchritudo non habet rationem appetibilis, nisi in quantum induit rationem boni» (I. Sent., d. 31., qu. 2., al., ad 4.); «Pulchrum et bonum in subjecto (id est: in re) sunt idem: quia super eandem rem fundantur, sc. super formam, et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum respicit appetitum, est enim bonum, quod omnia appetunt, et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit ad vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent; unde pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.» (S. T. I. Qu. 5. art. 4. ad 1.); «Pulchrum est idem bono sola ratione differens; cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam; ita, quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet». (S. T. I—II. Qu. XXVII. art. 1. ad 3.)

köteles.¹ A dolgok ontológiai jóságát az ember bűn nélkül nem teheti rendetlenséggé, rosszassággá.² Ez az erkölcs legáltalánosabb értelmezése.

6. A létezők ontológiai szépségének (*καλὰ καθ' αὐτά*) az ember számára érzéki formában kell megnyilvánulnia,³ mert számunkra nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensibus. Így lesz a szépség a mi számunkra is szépség (*καλὰ πρὸς ἡμᾶς*).⁴ Ahol a szépség egyszerű (simplex claritas), ott a megnyilvánulása is többnyire egyszerű, s így többnyire mindenki felismerheti,⁵ pl. egy virág szépségét. A bonyolultabb, mélyebb, rejtettebb szépség legtöbbször bonyolultabb formákkal is jár, s ezért is kevesen látják meg. S mivel ezt sokan nem látják meg, hajlandók a jelenlevő szépséget (a szépség jelenlétét) tagadni, vagyis azt a létezőt nem-szépnek minősíteni. A minden dologban meglévő ontológiai szépség fel nem ismerésének tárgyi oka tehát — nem nevezhetjük helyesebb szóval — valami ontológiai «rejtettség». Bármintemű szépség fel nem ismerésének alanyi oka pedig a különbözőképpen differenciált emberi egyediség, melynek alapja a materia quantitate signata.⁶ Ebből érthetjük meg, hogy a szépség legkülönbözőbb, korok és művészetek, meg művészi egyéniségek szerint is változó manifesztáció, repraesentációi egyesek számára még vagy már nem felelnek meg, szokatlanok, újak, esetleg éppen már avultak, ami miatt a mások számára felismerhető rendet,

¹ «Rationem divinam humana ratio imitari debet.» (S. T. II—II. Qu. CXXX. art. 1. corp. art.)

² «Quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventam, est vitiosum et peccatum.» (S. T. II—II. Qu. CXXX. art. 1. corp. art.) «Peccare nihil est aliud, quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere; sive accipiat peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est virtus agentis», etc. (S. T. I. Qu. LXIII. art. 1. corp. art.)

³ Sum. Theol. II—II. Qu. CXXXII. art. 1. corp. art.: «Claritas habet manifestationem».

⁴ V. ö. Kecskés Pál szavait: «A skolasztika a tárgyi világban adott s gondosan számontartott mozzanatokban, mindmegannyi objektív követelményben látja azt az alapot, amelyen tudatunkban az esztétikai gyönyör általában létrejöhet. A középkori esztétika irányának határozottan objektív-visztikus jellegét mi sem mutatja jobban, mint az, hogy a szépet a «tökéletes»-sel hozza szoros viszonyba, ezt pedig a dolgokban tárgyilag adott határozománynak tekinti. Azonban a tárgyi tökéletesség csak a szubjektív mozzanat hozzájárulásával, megismerő és érzelmi képességeinkkel vonatkozásba kerülve egészül ki a szépség határozományával. A szépség fogalma tehát a skolasztika szerint a szubjektív és objektív mozzanat szintéziséből alakul ki.» (A középkor esztétikája. Esztétikai Füzetek, Baránszky-Jób László szerkesztésében, Egyetemi Nyomda könyvesboltja, Bp. é. n. 18. l.)

⁵ V. ö. Sum. Theol. II—II. Qu. CXXXII. art. 1. corp. art.: «Ubi simplex claritas est, a multis conspici potest».

⁶ Ezt konkrétan kifejtettem a Gondolatok a művészet és az erkölcs viszonyáról szóló tanulmányomban. (Pannonhalmi Szemle, 1944. 1. sz., különösen 34—35. lk.)

arányt és ragyogást egyesek nem fedezik fel, a dolgot nem-szépnek ítélik. Számos idevágó példa helyett hadd hivatkozzunk pl. csak arra, hogy egyesek egyáltalán, vagy csak nehezen bírnak intuitíve feloldódni a régi, mások meg éppen a modern stílusú művészeti alkotásokban. Az ember — bár transzcendentális képességekkel rendelkezik — összetett, test és lélek szubsztanciális egységéből álló lény, aki eme összetettség miatt korlátozott képességekkel rendelkezik. Ezért — ha nem emelkedik metafizikai magaslatra — csak az egyedi végességének megfelelő, azaz csak az ilyen vagy az olyan tárgyat, ill. műalkotást fogja szépnek találni; s mivel teljes megfeleléség alig fog akadni, élvezete igen ritkán lesz «teljes».

7. De hogy számunkra — a kultúra világában — csak ritkán találunk ilyen egészen nekünk való «teljes» szépséget, annak — az említett tárgyi okon, a metafizikai «rejtettségen» kívül — van egy közelebbfekvő tárgyi oka is. S ez az, hogy minden létezőben csak a természetének megfelelő, neki kijáró szépség van meg, s az is legtöbbször csak csökkenőbb manifesztációban. Részletszépségek részlegesen megvalósult formái között élünk, s ezeken át keressük a teljesen meglévő Egészen Szépet. Ez az Abszolút Szépség, akitől minden részletszépség származik, s akitől minden részletszépség csak részesedést kap, — Isten, a maga végtelenségében természetesen simplex szépség is, de tiszta szellemisége miatt számunkra a teremtmények (a természet) és a teremtettesti-szellemi összetettségű emberek alkotásain (a művészi alkotásokon) át közelíthető meg. *A művészet — mint a kultúra egyik része — ezért jelent számunkra igen sokat: az általa kapott intuitíve gyönyörködő szemlélődés a «legszébb» út a végső intuitív szemlélődés felé.*

8. Minden létezőben csak a neki, a természetének megfelelő jóság (Isten akaratának megfeleléség) van meg. Gyöngült és rosszra hajló akaratumk ezt a rendet sokszor felzavarja, s ezért többnyire csak részletjök részleges megvalósításával botorkálunk a Teljes Jóság felé. *Az erkölcs a dolgok Istentől adott rendjének megvalósítását akarja elveivel és a szerintük vállalt élet telt: a «legjobb» út a Végtelen Jóság felé.¹*

9. Bár mindenütt találunk belső célszerűséget is (pl. a művészi alkotás világában maga a műalkotás, az erkölcs területén maga a jó tett), a végső szempontú filozófiai látás mégis azt mondja, hogy a részlet-célok — akarva, nem akarva — egy Végső Cél felé rendeződnek. A belső célszerűséggel dolgozó művészet és a jótetre irányuló erkölcsi erő nem maradhat meg a maga belső céljánál; őket a Végső Cél — mint a vasdarabokat a mágnes — a maga sugárzatába húzza. Ezt a problémát világosabban és részletesen kell látnunk, mert kielégítő megoldása nélkül nem juthatunk tovább a művészet és az erkölcs közötti surlódások végső alapjainak megtalálásához.

¹ A 8. és 9. pontot banális példával igyekeztem megvilágítani az imént idézett tanulmányomban, 35—37. lk.

3. Az öncélúság problémája.

Filozófiaiilag világos, hogy *mindennek megvan a belső célszerűsége, «rendeltetése»*: maga a dolog, úgy, amint van; maga a gondolat, maga az erkölcsi tett, maga a művészi alkotás. E finalitas entis (et operis) interna-n kívül az értelmes és szabadakaratú létezők számára megvan a finalitas operantis interna is: maga a gondolkodás, maga a művészi alkotásfolyamat, maga a jól-cselekvés. Ezt a belső célszerűséget semmitől és senkitől el nem vitathatjuk, mert egyszerűen: Isten így teremtette a létezőket.¹

A végső szempontú filozófiai látás evidensnek tartja azt is, hogy semmi sem marad meg a maga belső öncélúságánál, *mindennek van külső célja is*. Öncélúságában teljesen lezárt bios theoretikos, öncélúságába merevedett művészet és felsőbb cél nélkül való erkölcsi élet olyanok lennének, mint a magukba világító reflektorok: nem mutatnának és nem világítanak a csillagok felé. A legtisztább elméleti életnek is van finalitas operis externa-ja: maga az igazság — finalitas operantis externa-ja: a gondolkodó elme azonosulása a teremtő isteni ideákkal. Az erkölcsi élet finis operis externus-a maga a jóság — finis operantis externus-a pedig a jól cselekvő közelebbvivése a Végső Jósághoz. A művészetben a finis operis externus: maga a szépség — a finis operantis externus pedig (leszámítva természetesen a hasznossági célokat) az, hogy a művész és a szemlélő a szemlélődésben közelebb kerüljön magához a Végtelen Széphez.

A végső elemzésben — a cél szempontjából pedig végül is csak ez számít — a világon semmi sem öncélú. Csak Isten «öncélú», mondhatnók analóg értelemben: az Ő «célja» Önmaga. Az ember számára — *finalitate interna et externa* — öncélúnak csak azt az állapotot nevezhetjük, ahonnan számára «már nincs tovább», vagyis az Istent birtokló szemlélődést. «Az emberi életben — mondja Ervin Gábor — a szemlélődés az a végső dolog, amelyhez minden hasznót már csak hozzámérünk, amely tehát maga nem lehet többé hasznos, hanem önmagában kívánatos»:² quod homo appetit finaliter. A szemlélődés céltalan, mert öncélú.

Tehát a végső összefüggések világánál nézve:

a) *A tudás nem öncél;*

a tudás célja az értelem azonosulása a teremtő isteni ideákkal; ennek az azonosulásnak végső jöke az isteni Értelemmel egybenlét; ez az egybenlét öncélú, mert Istenben lát mindent.

b) *Az erkölcsi tett nem öncélú;*

¹ Hosszas filozófiai elemzés helyett most elégedjünk meg ezzel az evidens mondattal. E probléma kidolgozása most csak eltérítene a főprobléma felé vivő gondolati lépcsőfokoktól.

² Ervin Gábor: Kultúra és emberiség, 1944. 41. l.

- az erkölcsi tett célja a jóvá-levés;¹
 a jószág jutalma a szerető szemlélődés;
 a szerető szemlélődés céltalan, mert öncélú.
 c) A művészet nem öncélú;
 a művészet célja a műélvezés;
 a műélvezés szemlélődés;
 ez a szemlélődés is céltalan, mert öncélú.

Szent Tamás is az Istenbe olvadó szemlélődést mondja az ember végső boldogságának: az Őt birtokló szemlélődést és e szemlélődés boldogságát.² Végső fokon ide torkollik erkölcs és művészet is; mind a kettő csak a Feléje vivő utak egy-egy fajtája. Ezt is világosan mondja Szent Tamás: «*Ad hanc contemplationem omnes operationes humanae ordinari videntur ... et ars et prudentia*».³ Tehát csak út mind a kettő. De két olyan út, melyek közül mindkettőnek saját útjelzőik, saját törvényeik vannak. Az öntörvényűség mindkettőt a maga módján viszi a végső Cél felé. Lássuk részletesen, mit jelent az öntörvényűség (autonómia) problémája.

4. Az öntörvényűség (autonómia) problémája.

A tudás világában az előrehaladás útjait és módjait megszabja maga a vizsgálódás tárgya («res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum»), a megismerés tárgyához alkalmazott módszer és általában az ész törvényei. A tudás világának — és külön-külön egyes területeinek — saját törvényei vannak: *a tudás öntörvényű szellemi tevékenység.*

Az erkölcs recta ratio agibilium, a praeceptum, a cselekvés világa. Az itt szükséges virtus, habitus: a prudentia, mely ad bonum operantis működik. A prudentia — bár egyetemes törvények alatt áll — mégis mindig egyéni helyzet egyéni consiliuma szerint cselekszik: «Az egyéniség erkölcsi előrehaladásának útja, az *egyedi hivatás öntörvényű* — valljuk Ervin Gáborral.⁴ Senki sem foglalhatja szabályokba azt, ami engem,

¹ Sum. Theol. II—II. Qu. CXLI. art. 1. corp. art.: «Virtutes inclinant hominem ad bonum». — «Ahol nagyobb a szeretet, ott nagyobb a vágyódás; a vágyódás a vágyódót valamiképpen alkalmassá és készültté teszi a vágyott dolog befogadására. Ezért, aki több szeretetet fog bírni (caritatem viae), tökéletesebben fogja Istent látni és boldogabb lesz». (I. Qu. XII. art. 6. corp. art.)

² Cognitionis perfecta intelligibilis, comprehensio, quiescit fruitio. (I—II. Qu. 4. a. 3.)

³ Summa Contra Gent. Lib. III. cap. XXXVII. Az «ars» értelmét így veszem: művészi alkotóerő, tárgyilag pedig: a műalkotás; a «prudentia»: az erkölcsi élet legfőbb principiuma. Az «ars» értelmezésének problémáját lásd alább.

⁴ Idézett hely.

önmagamat, mint cselekvőt közelebb visz Istenhez . . . Minden erkölcsi szituáció egyetlen és megismerhetetlen, éppen azért, mert alá van vetve az anyag egyedestítő törvényének. Megfogalmazhatunk bizonyos általános irányelveket, de a részleges eszközök megtalálása mindig a cselekvő legegyénibb feladata».

Hogyan állunk a művészet öntörvényűségével (autonómiájával)?¹

Mikor Szent Tamás az isteni értelemről azt mondja, hogy az *mensurans non mensuratus*, és hogy a teremtetett világ (*res naturalis*) *divino intellectu mensurata et intellectum nostrum mensurans*, — megjegyzi, hogy az emberi értelem törvényeit Isten adta belénk, de az *emberi értelem nem ad törvényeket a dolgoknak, csak éppen a műalkotásoknak, mégpedig — analogice — úgy, amint az Isten a teremtetett dolgoknak.*² Ennél tökéletesebben nem lehet meghatározni a művészi autonómia fogalmát. A művészet *recta ratio factibilium*,³ a poein, az alkotás világa, melyben a szükséges *habitus a connaturalitas*, a benső viszony a művész lelke és

¹ A problémában jártas olvasó előtt nem kétséges, hogy Szent Tamás ars-fogalma elsősorban a mai «mesterség» fogalmával egyezik (v. ö. *ars poetica*, *ars chirurgica*, *ars logica*, etc.). Miért van mégis az, hogy a Szent Tamás nyomán gondolkodó elméleti esztétikusok a nála található, ars-ra vonatkozó idézeteket a modern értelemben vett művészetre alkalmazzák? Azért, mert Szent Tamás ars-fogalmát kiegészítik mindazzal a mély pszichológiai tartalommal, melyre röviden utaltam a Metafizikai megalapozás 3. pontjának második jegyzetében. E kiegészítés eredménye, hogy Szent Tamás ars-fogalma ráillik a modern művészet-fogalom mesterségbeli részére, a pszichológiai utána-gondolás pedig megadja hozzá a «delket», a művészet definiálhatatlan mélységét.

² De Veritate, 1., 2.

³ Utalok a legfontosabb idevágó sorokra: «*Ars nihil aliud esse videtur, quam ratio recta aliquorum operum faciendorum; quorum tamen bonum non consistit in eo, quod appetitus humanus aliquo modo se habeat, sed in eo, quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, in quantum artifex est, qua voluntate opus faciat, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit laetus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est» (I—II. Qu. LVII. art. 3. corp. art.); «*Ars est recta ratio factibilium, non praesupponens appetitum rectum»* (ibid. concl.); «*bonum artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum artificialium; et ideo ars non supponit appetitum rectum. Et inde est, ut magis laudatur artifex, qui volens peccat, quam qui peccat nolens»* (ibid. art. 4. corp. art.); «*ars est in parte opinativa animae, sicut et prudentia»* (ibid. ad 2.); «*ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifice, sed solum ad ipsum faciendum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc, quod fiat bonus»* (ibid. art. 5. ad 1); «*omnes virtutes intellectuales, prudentia excepta, sine morali virtute esse possunt»* (ibid. art. 5. concl.); «*philosophus dicit artis esse virtutem quia non importat rectitudinem appetitus»* (II—II. Qu. XLVII. art. 4. ad 2.); etc.*

a tárgy között, ill. a műélvező és a műalkotás között.¹ *A legfőbb törvény itt az ordo amoris artificialis*, a szerető felolvadás a művész lelke és az alkotott tárgy között, ill. a műélvező és a műalkotás között. A művészi habitus ad bonum operis működik; ezért a művészi öntörvényűség szempontjából nem számít, hogy a művész milyen hangulatban, erkölcsi-leg milyen állapotban van, mint ahogy nem számít a matematika szempontjából, hogy a matematikus milyen hangulatú, bűnös-e vagy nem, amikor egy tételt levezet. A tiszta művész — a művészi autonómia szempontjából, reduplicative ut sic — egészen amorális valaki: *a művészet saját szempontú, öntörvényű szellemi alkotásrend, melyben az anyagszerűség törvényeitől egészen a zseniális alkotások definiálhatatlanul titkos «törvényeiig» sajátos művészi elvek és törvények működnek.*² Másféle szempontok is szövődhetnek a műalkotásba vagy a műélvezésbe, de ezek az idegen szempontok sohasem lehetnének regulatív jellegűek. *A művészet — a művészi autonómia szempontjából — független minden más elvi- és érdek-köröktől:* horizonttalanul felölel mindent, de mindent a maga érték-világához hangolva — amint Baránszky-Jób László kifejti: «A művészet autonómiáját éppen ebben a független horizonttalanságban kell látnunk, melyben a művészi élménynek az igazság és a jóság felé nincs határa, mert ezek a művészi értékben bennfoglaltatnak, áthangolva a művészi értékvilág rendjéhez.»³

Ámde éppen ez a horizonttalanság hozza összefüggésbe a művészetet a valóság minden területével. S ha valamit a végső összefüggések magaslatán látunk,⁴ akkor a valóság egyes területeinek autonómiája — éppen a végső látás sugárzatában más, kicsit elfakuló képet fog mutatni.

¹ «Creatio non admiscetur operibus naturae et artis, sed aliquid ad illarum operationem praesupponitur» (I. Qu. XLV. art. 8.); «omnis motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit; quae pertinet ad rationem amoris» (I—II. Qu. XXVII. art. 4. corp. art.); «etiam in illis, in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, inquantum sunt habita vel facta; quod refertur ad aliquem usum vel operationem» (I—II. Qu. XXXII. art. 1. ad 2.); «qui addit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit» (I—II. Qu. XXXIII. art. 2. corp. art.); etc. etc.

² V. ö. Sum. Theol. I—II. Qu. LVIII. art. 5. ad 2.: «Principia artificialium non dijudicantur a nobis bene ven male, secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia». — «Chaque art a ses idées; il en vit.» (M. de Wulf: L'oeuvre d'art et la beauté. Conférences à la Faculté des Lettres à l'Université de Louvain. Paris, Alcan, 1920. p. 224.; idézve: p. 170.)

³ Az esztétika autonómia-kérdése. Mitrovics-émlékkönyv, p. 340—341.

⁴ Problémáknak tisztán teológiai megoldását lásd: Troisième et dernière Encyclopédie Théologique publiée par M. l'abbé Migne, Tome XVII.: Dictionnaire d'esthétique chrétienne. 1856.: Deux dissertations préliminaires par M. l'abbé Esprit—Gustave—Jouve: 1. Sur le beau idéal dans l'oeuvre naturel, és 2. Sur le beau idéal surnaturel.

Érintetlenül marad pl. a művészi autonómia, de a végső vonatkozások ezt is megfelelően állítják be — éppen a legvégső szempontok szerint. Mit jelent ez részletesen?

5. Az összefüggés problémája.

A finalitas interna (a helyes értelemben vett l'art pour l'art) és az öntörvényűség a művészetet a maga világában hagyja meg: öncélú és öntörvényű alkotásrendnek. A *finalitas externa és a művészi autonómiának felsőbbrendű értékelése* viszont belépteti a művészetet a nagy összefüggések világába s így valamiképpen a moralitással is vonatkozásba hozza.¹ Mit jelent az, hogy «valamiképpen» vonatkozásba hozza?

A művészet sem áll kívül az ember-mivolton: alkotás és élvezés, tudatos és szabad. A finalitate interna öncélú és a művészi autonómia alapján öntörvényű művészi alkotás akkor kerül vonatkozásba az erkölcs világával, amikor emberi cselekedetek (akár gondolati, akár fizikai) forrása lesz.¹ Ha mint szabadakaratú alkotást nézzük: a művészi alkotás (mint alkotási folyamat és mint kész mű is) magára ölti az erkölcsi tett minden jellegét;² ennyiben az erkölcsi rendbe is beletartozik.

Az embernek minden szellemi tevékenysége magába foglalja mind a három transzcendentális vonatkozást s majd az egyik, majd a másik formális alkotó elem túlsúlya szerint különíthető el megismerésre, törekvésre vagy művészi élvezésre. Az emberi tudatban e háromnak relációja élő egészet alkot. A transzcendentálék közti reláció³ az emberi szellem és alkotás világában azt jelenti, hogy mindegyik a maga módján áll fenn, de mindegyik összefügg a többivel: mindegyik emberi szellemi tevékenység — akár különösképpen törekvésnek, akár pedig különösképpen művészi élvezetnek nevezzük is — a maga módján áll fenn, mindegyik az emberi szellem vonatkozását jelenti valamelyik transzcendentáléval, de mindegyik — mint minden emberi szellemi tevékenység — ad contemplationem dirigitur a legvégső fokon.⁴ Miként a jóság — mint transzcendentále — összefügg a szépséggel — mint transzcendentáléval —, akként a szépség emberi megvalósítása az emberi művészetekben összefügg a jóság emberi megvalósításával, amint az az emberi erkölcs világában van meg.

¹ Cf. Omnia ad contemplationem diriguntur, et ars et prudentia (Contra Gent. III. 17.); továbbá: «Finis totius et partis est removeere viventes in hac vita de statu miseriae ad statum felicitatis» (Dante leveléből a Divina Comedia rendeltetéséről).

² és ³ M. de Wulf: op. cit. p. 179: «Revêt tous les caractères du fait moral.» Cf.: La valeur esthétique de la moralité dans l'art. 1892.

³ V. ö. Horváth Sándor: Metaphysik der Relationem. XVI és 204. Graz, 1914.

⁴ V. ö. dolgozatunk 3. fejezetét, különösen: Summa Contra Gentes. Lib. III. cap. XXXVII.

Azt mondtuk, hogy az embernek minden szellemi tevékenysége (activitas totalis hominis) magába foglalja mind a három transzcendentális vonatkozást. Nos, a művészet is az egész világot fogja át: érzéki formákban megalkotott szellemi tartalmakat nyújt, hogy ezeket az érzékek révén megismerve és szellemileg intuitív felfogva gyönyörködjünk.¹ Megláttuk elmélkedésünk során,² hogy a művészet is, meg az erkölcs is ad contemplationem dirigitur. *A művészet és az erkölcs — a pusztá elméleti meggondolás alapján is — összefügg egymással, legalábbis annyiban, hogy mindkettő egy cél felé irányul.* Nem egyoldalú függés ez, hanem összefüggés: úgy, ahogy két út összefügg egymással, mindkettő egy célba futva. Sőt: nemcsak összefüggnek egymással, hanem *nem is lehetnek egymás ellen, hiszen akkor már az egyikük nem tart a saját célja, a contemplatio felé s így persze közvetve sértené a másikat is.* Egész dolgozatunk sarkpontjának látjuk ezt a gondolatot. Így tudjuk csak megérteni Brandenstein Béla általános érvényű meggyőződését: «A filozófiai értelemben vett l'art pour l'art megadja azt is, hogy a művészetnek vonatkozása legyen az erkölccsel».³

A művészet és az erkölcs világában meglevő korreláció aztán magával hozza azt, hogy minden «tökéletes» műalkotás egyúttal jó hatású; jó hatásúnak kell lennie, mert másképp nem biztosítaná a saját célját sem, a contemplatio tisztaságát s ha ezt nem adná, eo ipso közvetve ellenkezésbe kerülne az erkölccsel, mely szintén a contemplatio másszínű boldogságára irányul. Minthogy a «tökéletes» művészi alkotás művésziileg emel — éppen a contemplatio felé vive — azért a szellem részére egyúttal kisugárzik a moralitása is. Nem közvetlenül tesz jobba, hanem a contemplatio művészi úton adott megközelítése révén praedisponál nagyobb jóságra és igazságra is. Nem okvetlenül javít, de valamiképpen emel, megnyit más értékek befogadására is. Ilyen értelemben van a művészi alkotásnak erkölcsi jelentősége.

Az emberi szellem minden tevékenysége annyira magába foglalja az összes transzcendentális vonatkozásokat, hogy egyszerűen elképzelhetetlen, hogy a művészi alkotás — mint egyfajta teljes emberi szellemi tevékenység — magába ne foglalja az erkölcsi elemet, össze ne függne az erkölccsel. Ezt a gondolatot szépen fejezi ki Hermann Cohen: «Voraussetzung aber bleibt, daß das Sittliche, seinem Grundproblem nach, einen Gedanklichen Inhalt der Kunst bildet, von dem sie niemals sich losmachen kann. Welche andere Inhalte könnte die Kunst erobern

¹ Külön foglalkozhatnánk azzal, hogy a művészi élmény mennyiben megismerés is, mennyiben tartalmaz appetitív elemet is — és mennyiben sajátosan művészi élmény — minden megismerés és appetitív elem fölött is. V. ö. Sík Sándor Esztétikájának idevágó részleteit. E kérdés egyes szálaira utaltunk a metafizikai megalapozás 4. pontjában és a 4. fejezetben.

² V. ö.: 3. fejezetben.

³ A művészet és az erkölcs. (Egyetemi előadások, 1942—43.)

wollen, wenn sie von Sittlichen sich losreist? Kann sie sich vom Menschen loslösen?»¹

Az előzőek alapján röviden ezt következtethetjük: a műalkotásnak a finalitas interna szerinti, vagyis a művészi helyessége (*bonum operis*) magát a művészi igazságot — azaz az alkotó emberi szellemnek megfelelést, továbbá a művészi szépséget, vagyis a sajátosan megteremtett harmóniát és ragyogást is jelenti. A finalitas (*ultima*) externa ezeket az értékeket állítja a végső cél, a végső érték, a *contemplatio*ban adódó boldogság irányába.² Így van a művészet a végső összefüggések világánál nézve összefüggésben a végső boldogsággal s közvetve a végső boldogságot elvszerű élettel célzó erkölccsel is.³ Ezért nem fordulhat el szándékosan a végső kontemplatív boldogságtól s közvetve az erkölctől sem. El nem fordulhat — mondjuk; de finalitas interna-ja, a helyesen értelmezett *l'art pour l'art* azt követeli, hogy ne is álljon szándékosan az erkölcs szolgálatába; a végső kontemplatív boldogságot úgyis mindenkép célozza, csak más módon, mint az erkölcs, vagyis a szépségtől felkeltett szemlélődés emberi fokú boldogságával. Nincs érv, mely azt a köteleességet — a művészetnek az erkölcs szolgálatába állítását — jogosan a művészet nyakába varrhatná. Nincs érv, hogy a művészet *missio morálist* töltsön be; ezt tőle senki el nem várhatja, de nem is tilthatja meg neki! Bármelyik túlzás végzetesen megzavarhatná azt az egészen

¹ *Aesthetik des reinen Gefühls*. Berlin, Bruno Cassirer, 1912. 401 lap; idézve 43. l.

² Minden olyan esztétika, mely ezt a végső értéket valamiképpen is (akár tudatosan, akár nem kimondva) ignorálja, szánalmas immanentizmusba téved. Elég, ha példának említjük Charles Lalo felfogását a művészet és az erkölcs viszonyáról: hitvallása az abszolút érték lehetetlensége («*l'impossibilité d'une valeur absolue*») mind az értelem világában (ahová ő a vallást is teszi), mind az akarati törekvés szférájában (erkölcs), mind pedig az érzések területén (ide szorítja ő a művészetet); ez a szemléletmód következetesen magával hozza a művészet és az erkölcs viszonyának immanens megoldását. *L'expression de la vie dans l'art* (Paris, Alcan, 1933, 263 l.) című művében, ezért tartja nevetségesnek az újszolasztikus finom szépség-problémákat.

³ Részletes disztinjválás mellőzésével lényegében ugyanezt mondja Kecskés Pál is: «Az erény az embert belsőleg alakítja, értelmében elmélyíti a nemes erkölcsi gondolkodást, akaratát az ennek megfelelő cselekvési készségre szilárdítja. A művészi tevékenység, mint ilyen (v. ö. nálunk az öntörvényűség problémáját), az anyag alakításának sajátos szabályaihoz igazodik, az alakításra hivatott képességek megfelelő készségét tetelezi fel. Ez az erkölcsi készségtől különböző, a sajátosan művészi tevékenységre képesítő lelki diszpozíció, mely nem hozza magával a képesség helyes használatát is. A művészet közvetlen célja (v. ö. finalitas interna) a műalkotás létrehozása... Az erkölcs világával a művészet az emberi élet helyes rendjének elmellőzhetetlen szolgálatával jut érintkezésbe. Minden alkotásnak ugyanis van valami célzata, amely vagy megegyezik, vagy ellenkezik az erkölcsi renddel (v. ö. nálunk: közvetve sérti az erkölcsi rendet, mert közvetlenül zavarja a *contemplatio* tisztaságát). Lásd: A középkor esztétikája, p. 17.

sajátos művészi szemlélődést, azt az öntörvényű utat, mellyel a művészet a contemplatio boldogságát célozza.

A contemplatióban adódó boldogság nem merőben külsődleges a művészet számára sem: a műélvezés (finalitate interna operantis) éppen a contemplationnak egyik sajátos színezetű foka. Bár a művészet — természeténél fogva — csak finalitate externa irányul a végső teljes contemplatióra, mégis az egész emberbe oltott követelmény marad, hogy a művész ne csak secundum suam spheram lásson, hanem mindjobban simpliciter az egész valóságot a maga teljességében, végső céljaival és transzcendentális összefüggéseiben s így ábrázolja is a teljes valóságot.¹ Ezt szokták úgy kifejezni, hogy a művészet alája van rendelve az erkölcsnek, hiszen nem az a célunk, hogy művészileg élvezzünk, hanem az, hogy erkölcsi jószágunkkal boldoguljunk.² Gondolatmenetünk során világosan tűnik ki: a művészet nincs az erkölcs alá rendelve; az erkölcs is csak út a contemplatio boldogsága felé, a művészet is út — igaz, hogy másveretű út — a contemplatio boldogsága felé; vagyis: *a művészet nem az erkölcsnek, hanem — mindig a végső értéket nézve — a contemplatio boldogságának van alárendelve finalitate externa.* Az viszont természetes, hogy a végső cél felé csak úgy mehetek sikeresen, ha az összes feléje vivő utakat, eszközöket felhasználom, vagyis ha mind a művészet, mind pedig az erkölcs

¹ V. ö. Kecskés Pál előbb idézett munkáját (pp. 19—20.): «A szépségnek egyéb valósághatározmányokkal és értékekkel való vonatkozásba állításának gyakorlatilag legjelentősebb következménye a művészetnek az erkölccsel elválaszthatatlan kapcsolatba hozása. A skolasztika értékelése szerint a művészet az erkölcs szempontjából sohasem lehet közömbös. Ez az álláspont nem jelenti a művészi alakítás sajátos jellegének kétségbevonását. Az erkölcsi és a művészi tevékenységet Szent Tamás teljes határozottsággal megkülönbözteti, midőn a «cselekvés» és az «alakítás» fogalmát különválasztja s mindkettő számára a természetüknek megfelelő mértéket állapítja meg. Skolasztikus megítélés szerint tehát nemes erkölcsi célzat nem pótolhatja egy alkotás művészi hiányát, amint viszont a formailag tökéletes alakítás még nem dönti el a tartalom erkölcsi értékét. De sajátos létszférájának az elismerése nem lehet egyértelmű a művészetnek az erkölctől teljesen független autonómiájával. A művészetet az erkölccsel elválaszthatatlanul egybeforrasztja az a tény, hogy a művészetnek, mint tudatos emberi tevékenységnek mindig van valami célja, szándéka, de a cél, a szándék már az erkölcs világába emeli a tevékenységet, az ember rendeltetésével állítja vonatkozásba. S a művészet a kifejezés eszközeivel lelki hatást vált ki a szemlélőben, mely az erkölcsi eszméket illetőleg nemesítő vagy romboló lehet. A szép, bár sajátos lét- és értékkategóriát jelent, nem szakítható el a tökéletestől, a jótól, az igaztól, hanem azokkal megegyező abszolút meghatározottságot tüntet fel. Ennek végső oka a skolasztikus bölcsélet szerint Isten, aki amint tökéletességét, igazságát és jóságát, épúgy szépségét is kinyilvánítja műveiben. A keresztény középkor gondolkozása szerint a teremtet világban megnyilatkozó arány és összhang nyitja meg a művész szemét a szépség látására s a művész akkor ébred hivatása igazi tudatára, ha a szép elismerést és hódolatot követelő formáiban fölismeri az örök szépség feléje sugárzását».

² V. ö. Gábor Ervin: Gondolatok a művészet etikájáról. Bölcs. Közl. 1940.

szempontjából a contemplatio tisztasága felé haladok. Ezt fejeztük ki az imént azzal a pár szóval, hogy a művész necsak secundum suam spheram lásson. A művészet és az erkölcs tehát két egymást kiegészítő, egymással a legszorosabb összefüggésben haladó, párhuzamos, felfelé ívelő út, melyek nincsenek egymás alá vagy fölé rendelve, hanem csak egymásmelletti összefüggésben haladnak.¹

Már a pusztá elméleti meggondolás is mindenkit meggyőzhet arról, hogy ezt az imént vázolt paradicsomi állapotú békés összefüggést, ezt a tökéletes elvi összhangot in via — emberi életünk göröngyös útjain — több tényező megzavarhatja. Viszony mindig legalább két tényező — két valóság vagy értékszféra — között áll fenn. Jelen esetünkben a művészet és az erkölcs világa között. Vizsgáljuk meg tehát, mit jelent a kettő között elméletben mutatkozó békés összefüggés megzavarodása; majd később keressük, hogy mik ennek az okai, végül pedig mik a végső magyarázatai.

6. A művészet és az erkölcs összefüggése a konkrét esztétikai élményben. Az ellentétek tárgyi oka.

A gondolkodó elme számára világos a belső öncélúság, az öntörvényűség és az összefüggés problémájának imént vázolt megoldása, de mélyen titkos a konkrét esztétikai élmény. Meddig van meg a tiszta szemlélődés egy Aphrodite-szobor szemléletekor, mikor zavarják meg ezt az elementa coexistentia és successiva? — ezt mindenki saját-magának dönti el. A konkrét művészt, a konkrét műalkotást, ezt a konkrét szemlélőt nem lehet fogalmak sémáiba fogni. Mindaz, amit tehetünk, csak annyi, hogy sok-sok művészi élményből és nyilatkozatból általánosított tényeket szedhetünk gondolati rendbe.

A konkrét élményben színek, hangok, ritmusok, mozdulatok jelennek meg nekünk, emberi vagy isteni gondolatok tükröződnek, minden mélységükkel, fájdalomukkal és örömmükkel, esetleg a splendor gratiae illatával. Nem «platoni ideák» meglátása van a szép-élményben, nem a «dolgok láthatatlan lényegének meglátása», hanem a forma ragyogásának harmonikus manifesztációja hat ránk. Relatív a szépség, de nem oly értelemben, hogy annyi abszolút van benne, amennyit kiki meglát belőle, hanem abban az értelemben, hogy a teljes szépségből csak annyi van meg az egyes dolgokban — a műalkotásokban is —, amennyit

¹ Az «út-hasonlat»-nál maradván még az a tréfás paradoxon is elmondható az erkölcs és a művészet útjáról, hogy: «erre közelebb, arra hamarabb» — abban az értelemben, hogy konkrét viator számára néha hamarabb visz el a contemplatiohoz a művészet útja, mint a közelebbinek látszó erkölcsi út. Elgondolásunk alapján viszont az is természetes, hogy emberileg legteljesebben és bizonyos értelemben valamiképpen legtökéletesebben is az halad, aki mindkét utat járja egyszerre: ez következik a két út elválaszthatatlanságából.

Istentől kaptak, illetve amennyi tellett rájuk a művész tehetségéből. De persze a szépséget mindenki más-más mélységben meríti is ki, aszerint, hogy mennyire képesítik őt erre az ő — *materia quantitate signata* — egyediségének képességei.

A konkrét esztétikai élményben az erkölcsi jó és a szép viszonyának tisztázása tehát nem az objektív valóság — in se — tanulmányozásával lehetséges, hanem a valósággal érintkező szubjektum képességeinek és a valóságnak elemzésével.¹ *A konkrét esztétikai élményben tárgyi elem — a mi szempontunkból — kettő különíthető el: a műalkotás tartalma és a műalkotás ábrázolási módja; alanyi oldal viszont a szemlélő konkrét egyénisége.*

Mármost a konkrét esztétikai élmény vizsgálatába sűrítve a művészetről és az erkölcsről eddig végiggondolt szempontjainkat, a következő kérdés előtt állunk: ha az általános és az egyes művészetekben is különféle törvények mellett szinte minden műalkotásnak saját törvényszerűsége van,² továbbá, ha az általános erkölcsi irányelvek mellett a részleges erkölcsi elvek megtalálása mindig az egyén feladata,³ akkor milyen «követelmények» állíthatók fel e két világ — a művészet és az erkölcs — egymásközötti viszonyában a végső, mindent egybefogó szempontból? A választ a kérdés ennyiben tartalmazza: *a művészet és az erkölcs viszonyában megállapíthatók általános irányelvek, de a kettő összhangbahozásának feladata mindig az egyén sajátos ügye marad.*

Ezek után lássuk először a művészet és az erkölcs összefüggését a műalkotás tartalma szempontjából. Általában azt mondhatjuk, hogy az esztétikai szemlélődés tárgya in se sem nem erkölcsös, sem nem erkölcs-telen, hanem éppen az érdektelen intuitív szemlélődés tárgya. Az összefüggések világánál nézve viszont kétségtelen, hogy — mihielyt egyszer ember szemléli — az a téma, mely az Istentől akart rendet megzavarva tartalmazza, az egész léleknek nem adhat kielégülést, hiszen éppen az ordo felborítása miatt már gyökerében nem lehet sem szép, sem jó, legfőljebb csak technikailag «tökéletes»: *peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus.*³ A rendtelenség olyan ábrázolása, mely már tartalmában ezt a «debito ordine privatio»-t adja a léleknek, a szépség alapjait (harmónia, tiszta ragyogó rend) dönti le s így a szemlélődés érdektelenségét is lehetetlenné teszi; s ha egyszer az érdektelenség bármilyen irányban (szexualizmus, materializmus, hét főbűn, vagy bármily nem tiszta művészi tendencia) le van döntve, az érdektelen szemlélődés az emberi «érdekeltségek» olcsó síkjára csúszik, ahol — természetesen — rögtön útjába állnak az erkölcs tiszta normái is. Pusztá

¹ V. ö. Maurice de Wulf: *Études historiques sur l'esthétique de Saint Thomas d'Aquin*. Louvain, 1896. p. 67.; főleg p. 53.

² és ³ V. ö. az öntörvényűség problémáját.

³ Sum. Theol. I—II. Qu. LXXII. art. 1. ad 2.

technikai zsenialitás még nem elég ahhoz, hogy az ugyancsak érdeklő (esetleg húsba-vérbe, érdekekbe vágó) tartalmat érdektelenné tegye. Az érdektelenség csak egy irányban lehet «érdekeltséggé»: az ember egyetlen végső érdeke, a boldog, tiszta szemlélődés irányában; ez az érdekeltség azonban — amint azt az öncélúság tárgyalásakor láttuk — már nem immanens érdekeltség, hanem a végső célú érdekeltség, mely ugyanily jogon nevezhető céltalan (mert tovább nem mutató) érdektelenségnek is.

Ezzel szemben nem elég azt hozni fel érvül, hogy a nagy műalkotások mindig valamely koreszmével voltak összefüggésben. A nagy műalkotások igazi értelme mindig valami tiszta érdektelenség is; igazi értékük pedig nem a koreszme kiszolgálásában van, hanem mindig valami nemes és ősi érdektelenségben, melynek tartalmi megértéséhez — amint ezt a nagy emberi szellemek mindig hangsúlyozták — «már nem földi közönség kellene». A nemiségnek — annyira közkevelt — témái például nem a pusztá tartalom révén bontják meg a rendet, hanem éppen az immanens jellegű tartalom adásával: ahelyett, hogy a szexualitásban levő tiszta erotikumot adnák, az emberbe oltott — és végeredményben mindig a végtelenre vágyó szeretetet — immanens szexualitásba merevednek, s így a nagy szeretet-ordo megőrzése helyett szexuális zavart teremtenek. A nemiség formaliter nem mondható rossznak, materialiter is csak közvetve, ha immanenssé, földi érdekűvé törpülve a végtelen szeretetre törő szabadakaratot lekötözik immanens tartalmakhoz. A végtelen erőstől áthatott művész, aki tartalmilag a tiszta érdektelenséget szolgálja, nem törődhetik azzal — ez a pedagógiai tényezők joga és kötelessége —, hogy művét a szemlélők mire, jóra vagy rosszra használják-e fel; ő csak a szemlélők hasonló érdektelen gyönyörűségét akarja megteremteni.

A tartalom szempontjából tehát: *a) a műalkotás biztosíthatja a boldog szemlélődést*, ha az örök rend és tiszta harmonikus ragyogás megérződik rajta s így közvetve — kimondhatatlanul, akár a jóság, akár a bűn ábrázolásával — az erkölcsi rendet is érezteti. *b) A műalkotás potenciálisan biztosítja az érdektelen szemlélődést*, ha nem akarja direkte felzavarni a tiszta ősi harmonikus ragyogást s így — közvetve — nem támadja az erkölcsi ősalapokat. *c) A műalkotás árt a szemlélődésnek*, ha direkte erkölcsileg rossz, ha az erkölcsi rendet felforgatni igyekszik, mert ekkor a szép gyökerében meglevő rendet, harmóniát és ragyogást is lerombolja s így szépségében is hiányos lesz. *d) Végül a műalkotás potenciálisan árthat a tiszta szemlélődésnek*, ha művészi öncélúságára és öntörvényűségére hivatkozva olyan tartalmat ad, mely a szabadakaratú ember számára általában az erkölcsi rossz forrása lehet, ill. szokott lenni. E szempontból: érzékies, beteg, patológikus tartalmakat adni lehet ugyan, de nagy teherpróba.

Mert a konkrét esztétikai élmény talaján kétségtelen, hogy az

előbb felsorolt négy általános esetben is az *érzéki megjelenítés módja a második — sokszor éppen a döntő — tényező*. Bármily szellemi tartalom, legfőképen a művészi, éppen a megjelenítés módja révén hathat ránk legdöntőbben: afficiál, izgat, megingat, kiráz a hétköznapi élet felszínes talajáról, s aztán vagy megadja a szemlélődés boldogságát, vagy nyers, az erkölcsi rendet felforgató ábrázolási móddal bukást hoz létre a konkrét lelkiismeretben. A helyes ábrázolásmód a szellem megmozdítása, esetleg felizgatása után is stabilitásba, a Szent Tamás-követelte quiesbe, nyugodt szemlélődésbe visz át; ezért merjük azt is kimondani, hogy az ábrázolásmód szempontjából — a kiérett lélek számára — csaknem minden tartalom lehet erkölcsileg kifogástalan: általában érdektelen, vagy legalábbis az érdektelenséget elért szemlélődéshez segíthet, pl. a szexualitást átszellemesíti, tiszta erőszba visz át, éppen a tartalom tiszta manifestatiója révén.¹ Röviden: *önmagában amorális tartalmat is mélyen erkölcsössé tehet az ábrázolási mód*, mert pozitív hatásúvá teszi az esetleg (általánosan vett) negatív (zavaró) tartalmat is, nem rendetlenséget, hanem harmóniát teremt a szemlélő lélekben.

Ahol viszont az ábrázolásmód fűtöttsége, szexuális vagy bármily érdekeltsége még csak hozzájárul az erkölcsileg «nehéz» tartalomhoz, ott nemigen lehet meg az érdektelen szemlélődés az átlagember számára,² vagyis, pusztán a *«rendetlenül» ábrázolt tartalom révén az ember számára általában erkölcsi veszélyt jelent*. Itt kell leszámolnunk azzal a tétellel, hogy a «zseninek mindent szabad». Hogy a zseninek — mint művészek, de csak mint művészek — mindent szabad, az nem új igazság előttünk. A szempontok tisztázásakor is hangsúlyoztuk, hogy a művész mint művész teljesen amorális valaki. Még Szent Tamás is hangsúlyozza, hogy a művészi alkotás szempontjából nem számít, hogy az alkotó milyen hangulatban van, mint ahogy nem számít a matematikai eredmény szempontjából, hogy a matematikus jó vagy rossz lelkiállapotban van-e. De mikor Szent Tamás ars-fogalmát az összefüggések nivójára feleml-

¹ A tiszta táncot ábrázoló testek mozgása mélységes és egészséges élmény forrása lehet. Renoir aktjai, Ingres Angelica-ja, Fritz Klimsch Phantasie-ja, Michelangelo meztelen alakjai, a görög szobrok etc., etc., az irodalomban a nagy és «bátor» remekművek ide számítanak.

² Csak néhány példát említünk: Zuloaga: Die Straße der Leidenschaften, Ein pikantes Wort; Jakob Obrovsky: Warmer Abend; G. Klimt Salome-ja; Otto Fridrich Eva-ja etc., etc. Hogy ezeket és a sok-sok irodalmi alkotást az ábrázolásmód miért teszi «rendetlenné», azt meghatározni igen nehéz lenne. Ide is valamiféle synderesis kell, amire az Alapfogalmakban utaltunk. Az egyéni megítélés mikéntje kétségtelen — ezt állandóan kell is hangsúlyoznunk, erre a következő lapokon ki is térünk. Most csak az általános emberi természetnek rendetlenséget okozó tartalmakról és ábrázolási módokról beszéltünk, ha egy helyen meg is említettük, hogy «a kiérett lélek számára csaknem minden tartalom — és talán ábrázolás mód is lehet erkölcsileg kifogástalan». A probléma konkrét súlyosságára a következőkben még kitérünk.

tük s a művészet részletszem pontját az egész embernek többi, végső boldogságra irányított szempontjával, az összefüggésekkel is kiegészítettük — végeredményben pedig csak ez számít — akkor már azt kell mondanunk, hogy ilyenkor *csak egyetlen tényező döntő: ad-e az illető műalkotás az embernek — az általános emberi természetnek — boldog szemlélődési lehetőséget.*¹

A csak érzékileg indító ábrázolásmódok — ha ilyenek egyáltalában beleszámíthatók a művészet területére — a szemlélődés számára nem jelentenek semmit, helyesebben: csak érzékiek, a rossz passiók irányába terelnek, vagy legjobb esetben a vegetatív folyamatokat szolgálják ki, de semmiképen nem a nyugodt és érdektelen szemlélődést szolgálják, hanem a rendetlenséget vagy a művészi közömbösséget.²

Mind a tartalom, mind pedig a forma (ábrázolásmód) szempontjából tehát valamely műalkotás annál értékesebb a hic et nunc szemlélő ember számára, minél közelebb segíti őt ahhoz, hogy kis világát a nagy világgá alakítsa, hogy Istent, a világot és önmagát szellemileg, metafizikai mélységében (nem elméletileg, hanem az esztétikai intuícióban) megragadhassa, egyszóval, hogy az illető műalkotásban a nagy ragyogás, harmónia és rend egy kis sugarát elkaphassa. Mind a tartalom, mind az ábrázolásmód szempontjából azt találtuk, hogy *a konkrét esztétikai élményben akkor lehet ellenkezés a művészet és az erkölcs között, ha ez a tiszta szemlélődés van megsértve a művészet részéről; ez a sértés viszont akkor van meg, ha a művész nem lát a nagy összefüggések horizontján, hanem a maga szűk világába zsugorodik, ha a végső távlatok helyett a maga kis köreit — a művészi öncélúságot és öntörvényűséget — találja elégnek, a mag a kis rendjében bibelődik s ezzel a nagy rendet nem veszi észre, vagy egyenesen megtámadja.*

A konkrét esztétikai élmény két tárgyi elemének vizsgálatát ezzel kimerítettük. Hátra van még a — talán legkonkrétabb és legdöntőbb — alanyi oldal: a szemlélő konkrét egyénisége. A felismert tárgyi okokon kívül itt találjuk a művészet és az erkölcs közti surlódások legtöbb és a konkrét élményben mégiscsak legdöntőbb okait.

¹ Az apollói művész-lelkek a feszültségben is nyugodt szemlélődéssel merülnek el olyan műalkotások élvezetébe, melyek mások számára a dionysosi, vitális élvezeteket teremtik meg, melyek másokat elterelnek az érdektelen szemlélődéstől, melyek másokat sötét, legalábbis kétes homályú mélységekbe zuhantatnak. Ilyen pl. Ady Endre sok verse. Azok a túlfinom lelkek, akikből a művészi érzék esetleg hiányzik, leghelyesebben teszik, ha az általános erkölcsi irányelveket követik, melyeket a morális de sexto praecepto ad nagy megbízhatósággal s így keresik a komoly művészi érlelődés lehetőségeit.

² Példaképen elég egy rendezetlen nemiségre az ábrázolás módja miatt csábító festményt, filmet, egy gyilkosságra egyenesen ingerlő nagytechnikájú képet, egy nyálat csurgató csendéletet, egy menetelésre szolgáló rezesbandát említenünk.

7. A művészet és az erkölcs surlódásainak többféle alanyi oka.

A konkrét műalkotás szemléletében az érzékek révén szerzett intuíció a gyökér: az emberi szellem az érzéki intuíció révén kerül érintkezésbe a dolgokban és a műalkotásban ragyogó szépséggel, intelligibilitással; az érzékek intellektualizáltan hozzák létre a lélekben az örömet. A tiszta szép-élmény: az érzékek révén szerzett intuitív, nyugodt szemlélődés. Az emóciók és más nem-tiszta szellemi vagy éppen testi passiók csak a rögtön benne fellépő effektusok, melyek a teljes szép-élményben benne lehetnek, de külsőleges jellegűek.

A szépnek az értelemmel közvetlen, a vágyódással másodlagos, közvetett vonatkozása van. Emberi sors, hogy a lényeghez nem tartozó, az érdektelen szemlélődést az érdekeltség szerinti vágyódás síkjára áttoló effektusok a közvetlenül nyugodt szemlélődést zavarhatják, sőt lehetetlenni tehetik. A véges szellem számára egyébként is minden szellemi tartalom veszélyes lehet, mert azt — az egyéni beállítottság, adottságok, életérzés etc. szerint — a vágyóképeség a rend vagy a rendetlenség érdekében használhatja fel, hiszen szabadakarátú lény. Ha bármilyen szellemi tartalom lehet veszélyes, mennyivel inkább az érzéki formákban, a szép «köntösében» megjelenő tartalom? Miért? Mert jobban afficiál, a vágyódást közelebb viheti a szellemivel ellenkező animális részünkhöz.¹

Pedig a művészetben az apollói elemnek kellene érvényesülnie: a tiszta szemlélődésben elvonatkozás a test- és vér-diktálta élvezettől. A «*cuius apprehensio placet*» érvényesülése kellene mindig, nem pedig a «*quid placet*» hatalomrajutása, mely utóbbival a dionysosi életsóvárgás lép előtérbe. A dionysosi élvezetben ugyanis az ember az ábrázolt élet vitális hullámaiba merül bele, velük együtt száll a fekete mélységekbe is: kozmikus lírai tánc ez, elragadott életlendület akár az önfelbomlás extázisáig is. E veszélyes mélységekből a tobzódás hangján túl csak néha akar a kiáltozás Isten felé is áramlani, igaz, hogy akkor talán annál nagyobb erővel, minél mélyebbről jön.²

A művészet tiszta eroszával éppen a legerősebb emberi ösztön, a szexualitás rokon, mely Szent Tamás szerint is a legerősebb passzióknak. S bár a művészet egy egész világgal több, mint az az egyik mozgatóerő,³

¹ Az ismeret a maga módjára emeli fel vagy fokozza le az ismeret-tárgyat; az akarattal viszont a tárgyhöz emelkedünk fel vagy ereszkedünk le. Ezért nem «veszélyes» az ismeret és ezért «veszélyes» az akarat. A szépség világa mind az ismeret, mind pedig az appetitus világát átfogja: veszélyes az appetitív elem révén, de veszélyes lehet akkor is, ha az intellectust túlságosan nyugtatja, leköti a hozzánk közelálló dolgok ismereténél. A szép-élménynek sokszor kritikátlan spontanitása a materia tehetetlensége miatt van, ez pedig még a filozófusban is legelőször szökik ki az ellenőrzés alól.

² Pl. Ady költészetének egyik fele.

³ Ezt mondja a legújabb mélylélektani kutatás is, mely az esztétikai képesség alapjául mentál-géneket vesz fel s ezeket csak az egyéniség legmélyén kapcsolja össze az ösztön-génekekkel.

mégis a legnehezebben tisztulunk meg tőle, mert a konkrét emberben a sok-sok passzióval együtt van a *delectatio naturalis* és a *delectatio spiritualis*; az előbbi igen, az utóbbi nem tartozik ad *conservationem naturae*; ¹ az elsővel a rendet boríthatjuk fel, mert természetemet ad *conservationem naturae* érdekli; a *delectatio spiritualis* viszont csak akkor kell (pl. a tiszta szellemi örömet a zenében) *accidentaliter* zaboláznom, ha még nagyobb tiszta lelki élvezettől vonna el.

Ha a műalkotás szemléletekor *delectatio sensualis* támad fel bennünk, az eszével rendelkező lélekben akarati küzdelem indul meg. S ha egyszer az esztétikai élvezetbe ilyen akarati küzdelem keveredett, meghúztuk a halálharangot az esztétikai szemlélődés nyugodtsága fölött. Hogyan nézhetném «érdektelenül» Rodin tiszta alkotásait, ha akkor lelkiismereti problémákkal kell küzdenem? A jól fegyverezett szellem legyőzheti ugyan a megismerésből származó örömet, de csak nagyritkán győzheti le a tiszta szemlélődés kára nélkül az *appetitus sensualis*ból származó legkülönfélébb gyönyörködést, ² mely a szenvedélyek rendtelensége miatt sokszor tör a renddel és harmonikus ragyogással ellentétes irányba. A szép-élmény érdektelensége, de főleg az erkölcsi jószág viszont azt követelné, hogy test és lélek együtt örvendene a szépnek — és vele a jónak is. ³ Innen érthető az, hogy nemigen tudunk olyan szentekről, akik kényes művészi témákon «mélyítették» volna a szépségekért egyébként vágyódó lelküket. Csak nagyritkán sikerülhet a csak technikai elemeken való gyönyörködés. Ha őszintén nyilatkoznak, csak az egészen kiérett lelkű művészek mondhatják el magukról, hogy esztétikai szemlélődésük tiszta, minden szempontból és mindig érdektelen, pl. a szép modelljeikkel való műalkotás közben.

A legtöbb ember milyen messze, mennyire csak úton van a teljesen nyugodt művészi szemlélődés felé. Testi és lelki éretlenség, kor, faj, szokás, erkölcsi defektusok, egyik vagy másik irányban túlzó, esetleg

¹ V. ö. Szent Tamás *Summa Theologica*jának passio-tanát, főleg I—II.

² «*Omnis actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione . . . Apprehensio imaginatio, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universalis; et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis . . . Unde Philosophus dicit (Politic. lib. I. cap. 3. a med.), quod ratio praeest irascibili et concupiscibili, non principatu despótico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regulari, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.*» (Sum. Theol. I—II. Qu. XVII. art. 7. c. art.)

³ «*Ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum movetur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum quod in ps. LXXXIII. 3. dicitur: Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum; ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo.*» (Ibid. Qu. XXIV. art. 3. corp. art.)

beteges vallási nézetek, nemzeti karakter, klíma, egyéni diszpozíciók, egyszóval a konkrét szemlélő egyedisége mind-mind akadályozhatják a tiszta érdektelen szemlélődést, mert az alanyi adottságok miatt appetitív, esetleg éppen bűnös appetitív síkra terelik a nyugodt szemlélődést s így máris ellentétet feszítenek ki, surlódást teremtenek a művészi élmény és az erkölcsi követelmények között.¹ Egyéni diszpozíciókból származó és szerzett műveltség, szellemi és erkölcsi érettség, mind-mind erősen relatív fogalmak. *A művészet és az erkölcs közötti surlódások — alanyi szempontból — szinte mind abból származnak, hogy a valami «abszolútú», érdektelen szépet adni akaró műalkotásokat a mindig relatív felszereltségű, hic et nunc, szubjektív körülmények között álló ember nem tudja tiszta érdektelenségben élvezni.*

8. A művészet és az erkölcs surlódásainak végső alapjai.

De ha — per absurdum — minden relatív készülségtől és szubjektív körülménytől megfosztott ember állana szemben egy bármily tárgyú és bármily ábrázolási módon megjelenő műalkotással, még mindig maradhatna zavar, surlódás a művészet és az erkölcs között. Bármily tárgyat és bármily ábrázolási módon akar eléink adni a művészet, hivatkozva öncélúságára és öntörvényűségére; *bármily tárgyat bármily ábrázolási módon viszont nem tud érdektelenül szemlélni a relatív készülségeiben képzeletben megtisztított ember sem, mert nincs a paradicsomi, nyugodt, értelmében tiszta, akaratában romlatlan állapotban. Az eredeti bűn nyomán támadt értelmi és akarati gyöngeségünket — hiába akarná bármi módon — semmiféle filozófia nem tudja nem-létezőnek, flatus vocis-nak minősíteni. Egyszerű tény ez s egyszersmind a művészet és az erkölcs surlódásainak végső alanyi alapja is. Ilyen természettel kell az embernek közelednie a bármit és bármi módon adni hajlandó művészet felé.*

Elmélkedésünk során a művészet és az erkölcs közötti surlódások tárgyi okát úgy jelöltük, hogy azért lehet ellentét a kettő között, mert a művészi öncélúság és öntörvényűség immanens túlhangsúlyozása szem elől tévesztheti a szemlélődés végső boldogságát és ezzel közvetve ellenkezésbe juthat az erkölccsel is, mely szintén — csak más úton — a szemlélődés boldogságára tör. A művészet és az erkölcs közötti surlódások alanyi okát pedig a megromlott emberi természetben fedeztük fel. Már most valamiképen kapcsoljuk össze ezt a kettőt.

A művészet tökéletesítheti, mélyítheti az emberi szellemet anélkül, hogy öncélúságában és öntörvényűségében hivatásának tudná azt,

¹ Ilyenféle surlódásra utalt a maga naív szavaival az a gyermek, aki egy antik szoborcsoport (meztelen atlétatestek) szemléletekor ezt mondta: «Csunyát néztem».

hogy az akarat helyességét vagy gyöngeségét a szemlélő részéről feltételezné. Könnyen megérthetjük ezt, ha Szent Tamás nyomán elmélkedünk tovább. Valamely készség könnyedséget ad a megfelelő cselekvésre, pl. a művészi alkotóerő a művészi alkotásra. Viszont vannak készségek, melyek nemcsak fakultást adnak a helyes cselekvésre, hanem éppen azt adják, hogy valaki a fakultást, pl. a művészi alkotóerőt, a végső összefüggések szempontjából is helyesen használja. Egyszerűen jónak csak az utóbbi habitusok — az erények — nevezhetők, mert egyrészt jóvá teszik azt, akinek birtokai, másrészt az alkotását is teljesen jóvá teszik a végső összefüggések szempontjából. Az első fajta habitusokat viszont nem nevezhetjük a simpliciter virtutes névvel, mert csak bizonyos irányban, pl. a művészet terén adnak könnyedséget, de nem teszik birtokosukat egyszerűen jóvá. Ezért nem is nevezhetjük a művészt egyszerűen jónak, hanem csak bizonyos irányban, éppen a művészetében. Ezért lehet olyan művészet, mely az erényekkel ellenkezik.

Viszont lehet olyan művészet is, mely az erényekkel nem ellenkezik, amikoris a művészi fakultáshoz hozzájárul az erény maga is. Csakhogy a művészi öncélúság és öntörvényűség miatt a művészet «est absque omni ordine ad voluntatem»: a művészet egyszerűen nem törődik azzal, hogy erényes is-e, hiszen csak recta ratio factibilium, egyszerűen nem hivatása, hogy meglegyen benne a recta ratio agibilium is, vagyis a prudentia, cuius subiectum est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Az erényességre hivatása szerint nem figyelő művészet is lehet «akarata ellenére» is erényes: ha tudniillik tökéletesen a szemlélődés boldogságát tartaná mindenkor irányjelzőül s így közvetve mindig egybesimulna az erkölccsel is, hiszen — mivel a végső szemlélődést nem sértené — közvetve az erkölcsöt sem sérthetné. Ez lenne a magas ideális szempont. Az ember gyakorlati világában pedig az lenne a legjobb, ha erényes művészek alkotnának, akik akaratukban már megszilárdultak s így alkotnának különös erkölcsi szándék nélkül. Ám valljuk meg: az öncélúságukhoz és öntörvényűségükhöz immanensen ragaszkodó, gyöngült akaratú művészek a legnagyobb részben nem ezt teszik. Ezért van és adódhatik állandó surlódás a művészet és az erkölcs között.

Elmélkedésünk legelején a művészetet és az erkölcsöt is az Abszolútum boldog szemléleti bírásához vivő, párhuzamosan egymás mellett haladó két külön útnak ismertük fel, melyek között nem szabadna surlódásnak lenni; ez a quaestio juris. Elmélkedésünk végén viszont azt találtuk, hogy ez a két párhuzamosan haladó út nemcsak hogy találkozni praedestinált az Abszolútumnál elért boldog szemlélődés örömében, hanem — quaestio facti — az úton sok csorbát szenved az egymásközi surlódásban, s ha nem is keresztezik egymást, de — tárgyi és alanyi okokból — súrolják egymást, sértik egymást. Az *Abszolútum felé vivő két út közt tehát azért lehet surlódás, mert míg az erkölcs elvileg küzd a testi*

ember ellen (az eredeti büntől meggyöngült «másik ember» ellen), addig a művészet elvileg nem törekszik erre, mintha ignorálná elesettségünket, rosszra hajlandóságunk tudomásulvétele nélkül mintegy egyenesen akar eljutni a szemlélődés boldogságához sokszor olyan eszközökkel, melyek az erkölcsileg törekvő embernek akadályt jelenthetnek a jóvá-lévés útján.

9. A művészet és az erkölcs közötti surlódások megszüntetésének igazi lehetősége.

A művészet és az erkölcs közötti surlódások csökkentése az emberi kultúrának, de az egyes emberi életeknek is egyik nagy feladata: kibékíteni, a paradicsomi állapotot mindjobban megközelítő összhangba hozni a szemlélődés boldogsága felé vivő «legszebb» és «legjobb» utat s ezzel a tényleges eljutást széppé, jóvá s így biztossá is tenni.

A surlódások megszüntetésének lehetősége az ember egyéni életében a szubjektív defektusoktól mentes érdektelen művészi szemlélődés gyakorlásában jelölhető meg. A surlódás alapjainak megszüntetése pedig a kultúrának — mint folyamatnak — csak az emberiség végével véget érő feladata.

Az erkölcsi erények csak előkészítenek a szemlélődésre, tehát ki kell egészítenünk őket a vallásos élet meglelő teljességével. A művészet valami részt tartalmaz a végső szemlélődésből, de túlságosan földi, emberi jellegű, tehát ki kell egészítenünk a végső összefüggések szerető átélésével, a művészi habitusokat meg kell toldanunk a misztikus szemlélődés egészebb horizontjával: Istennek kell benne lennie a művészetekben, de kimondatlanul. Hogyan lehetne festeni téli tájat hó nélkül? Hogyan lehetne a szép művészi valóságot átélni a Legszebb Valóság, Isten nélkül? Meg kell őrizni a művészi benső öncélúságot és öntörvényűséget, de beleállítva a végső összefüggések nagy mágnes-vonzásaiba. Katharizist kell adni a művészetekben, mely a rejtett ént felszabadítja a felületes és szétszórt részletektől; rá kell nyitni velük az én legmélyére, ahol a kegyelemtől segítve az eredeti bűn terheitől szabadulni akar a lélek, és ahol a hősi lendületek a kegyelemtől megszentelve hevítenek. A kettős ember közötti harcot valamiképpen fel kell oldanunk s el kell juttatnunk az embert az acumen mentis megtapasztalásához. Szellemibbé kellene tenni a manapság oly nagyon érzékivé süllyedő művészeteket! Csak így közelíthetünk a végső szemlélődés boldogságához, ahol minden érzék valamiképpen átszellemesítve fogja szolgálni a szép megtapasztalását — immár az emberi művészet közvetítése nélkül.

A szépség és a jóság a földön az emberi tevékenység egy-egy szellemi szféra-célját alkotják. Hiába volna apriori tagadni e külön területek surlódásainak tényét, azzal az ürüggyel, hogy a transzcendentálék földoldhatatlanul össze vannak forrva egymással. Csak Isten tudja őket simpliciter egyben birtokolni, mi csak secundum quid, az analógia entis

nekünk kijáró fokán. S ha az ember az egyik területen mindjobban simplex látásra jut, még csak secundum quid lát a másik szférában.¹ *Hogy mindjobban egyszerűen lássunk egyszerre mindkét szférában, éppen ez az emberi törekvés célja az Istennel azonosulás felé: omnia ad assimilationem Dei tendunt.* Ezért vegyül minden szépség élvezetébe valami fájó, sőt erős kifejezéssel melankólikus érzés: miért nem láthatunk mindjobban Istenhez hasonlóan, hogy ne kellene ellentétet találnunk a szépség és a jóság — a művészet és az erkölcs — szférája között. Az anyag részleges tehetetlensége miatt az alkotó művész valamiképpen mindig csalódott és békétlen marad. Igazi, transzcendentális ihletettséggű művész azonban a tárgyával szemben sem lesz sohasem kielégítve — a tárgy föltétlenül véges, következésképpen korlátolt természete miatt.

Az erkölcs területén is sok munka vár az emberekre. Csak a már teljesen tiszta, «megigazult» ember vállalhatja az erkölcs alapvető maximájául ezt az elvet: «Légy az, ami vagy!» Az erkölcs csak a «megigazult» ember számára egyenlő az igazsággal, vagyis az én — ami vagyok — minden jó és rossz adottságának elfogadásával: az leszek, ami vagyok. Az erkölcs mindig magába foglalja az összes jó és rossz adottságok rendezését, átszellemesítését. Az «ama, et fac quod vis» elvet is csak akkor értelmezzük helyesen, ha «önmagunkká leszünk», de csak úgy, ha már megingathatatlan alapra, a kegyelmi fundamentumra állítottuk szeretetünket. Ez pedig a legkeményebb erkölcsi munkát jelenti, olyan munkát, melyben a jelszó éppen az, hogy ne légy azzá, amivé a meggyöngyült emberi természet hajlandó tenni téged. A «fac quod vis» — alkoss művészileg úgy, amint akarsz — elv előtt ott van az «ama», szeress, és csak azután... alkoss úgy, amint akarsz; ekkor aztán majd sikerül az erkölcsi célra-állítottságot is összhangba hozni sok lelki munka árán a művészi szemlélődés gyönyörűségével. Ezt tedd! Végtelen utak nyílnak meg számodra a jóság és a szépség útján: szárnyaid nőnek a Végtelen felé.² Az ellentét, a surlódás a művészet és az

¹ Nagyon sok finom részletkérdést tárgyal M. Küntzle O. M. Cap.: *Ethik und Ästhetik* c. könyve. Freiburg im Breisgau. Herdersche Verlags-handlung. 1910. 387 l.

² Dicit Augustinus in IX. De Trinitate III. capitulo: «Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum. Bona est facies dimensa pariliter et affectu hilariter et luculenter colorata. Bonus est animus amici consentionis dulcedine et amoris fide. Bonus est locutio suaviter docens et congruenter movens audientem. Bonum carmen et canorum numeris et sententiis grave. Et quid plura et plura? Bonum est hoc, et bonum est illud: tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni»... Quaerendum est bonum animae, non cui supervolitet judicando, sed cui inhaereat amando; et quid hoc est nisi Deus? Non bonus animus vel bonus angelus aut bonum caelum, sed bonum bonum». (Florilegium Patristicum. Fasciculus XXXVI. S. Alberti Magni Quaestiones de bono, p. 20.) — Hogy a szépség és a szépséget konkrétan nekünk adó művészetek mennyire kitágítják

erkölcs között véglegesen úgyis csak akkor szűnik meg, ha már levetjük magunkról a testi jelleget, vagyis ha már nem leszünk földi emberek, hanem testtől elvált tiszta szellemek.

A művészet és az erkölcs surlódásainak végső alapja tehát ebbe a semmitmondó pár szóba sűrithető: azért lehetnek surlódások a művészet és az erkölcs között, mert emberek vagyunk. Egészen igazi emberek viszont csak akkor vagyunk, ha nem nyugszunk bele ebbe az alacsony sorsba, hanem heroikus erőfeszítésekkel — az összefüggésekbe állított művészettel és a kegyelemmel megszentelt élettel — küzdünk a végső harmóniáért, a szemlélődésben boldog Isten-birtoklásért. *Rezek S. Román O. S. B.*

a lelket, mennyire a Végtelen felé röpítik a szemlélődésben boldog lelket, arról fölösleges beszélnünk; ezt mindenki maga átélheti. — Hogy aztán az erkölcsében megigazult kiváló művész, illetve az erkölcsében megtisztult szemlélő milyen magasságokba juthat, azt nem lenne elég e két külön színű boldogság összegezésével jellemezni; itt már a misztikával határos területek mutatkoznak, melyekben nem sokat ér a szó, hanem csak az egyéni átélés melegsége. Qui potest capere, capiat.

AZ AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG MŰKÖDÉSE.

Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1944 március 8-án Budapesten a Központi Papnevelőintézet dísztermében *Madarász István* kassai püspök, védő elnökle mellett tartotta 51-ik évi közgyűlését. A közgyűlést a püspök-védő «A keresztény bölcelet feladata korunkban» c. előadással nyitotta meg. A mai szörnyű világégés okait kutatva, arra mutatott rá, hogy a talpkövek, melyekre a civilizációt felépítették: az igazságosság és emberszeretet azért nem voltak tartósak, mert hiányzott szilárd talajuk: a természetfölötti hit. Ebben a hibás, jelentős részben, a XIX. század bölcelete is, amely száműzte Istent a természetből és kitagadta a szabadságot az emberi akaratból. Az újabb kor bölcelete lassan kezd elfordulni a nyers materializmustól, de ez a fordulat a gyakorlatban alig vehető észre. Sőt még most is akad olyan bölcelet, amely visszavágyódik a múlt század elhagyott bálványaihoz. Éppen ezért a keresztény bölceletnek a mai időkben különleges feladatai vannak. Elsősorban természetesen az igazság kutatása, a valódi okszerűségnek kifejtése. Ma már a legmodernebb természettudományi kutatásba is bevonult a gondolat, hogy az anyagon kívül más is létezik. A keresztény bölcelet feladata, hogy bölceleti irányban tájékoztassa a természettudományi kutatást. A második fontos feladata a modern keresztény bölceletnek: eligazítás az élet kötelességei között. Végül harmadik feladata a keresztény bölceletnek a mai időkben: a vigasztalás. A keresztény bölcelet az ész és a kinyilatkoztatás világításánál keresi és megtalálja az igazságot; a mai zűrzavaros és vészterhes időkben is biztos támaszunk és vezetőnk.

A nagy tetszéssel fogadott megnyitó előadás után *Kecskés Pál* ügyvezető alelnök tett jelentést a Társaság működéséről. A múlt évi jubiláris közgyűlés óta hat felolvasó ülést tartott a Társaság, melyeknek előadói és tárgyai a következők voltak: 1943 március 24. *Eröss Alfréd*: Az emberi személy problémája. (Megjelent a Bölceleti Közlemények 1943. évi kötetében.) Április 24. *Bárd János* r. tag: Isten megismerése és a modern antiintellektualizmus. Október 13. *Ervin Gábor* r. tag: Jel és jelrendszer. November 10. *Csertő György* O. P. r. tag székfoglalója: A jogrendszer felépítése Szent Tamásnál. (Megjelent a jelen kötetben.) Ugyanazon az ülésen *Schütz Antal* előadása «Szent Tamás szemelvényekben» c. művéről, December 15. *Rezek S. Román*

O. S. B. r. tag székfoglalója: A művészet és az erkölcs súrlódásainak végső alapjai (Megjelent a jelen kötetben.) 1944 február 9. *Kempelen Attila*: A skolasztikus «anima»-fogalom és a modern tudomány. Ezután köszönetet mond mindazoknak, akik anyagi támogatásukkal segítették elő a Társaság működését. Elsősorban a *Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának* a Bölceleti Közlemények kiadásához nyújtott támogatásért, továbbá *Bakay Lajos* tudományegyetemi rector magnificus és a *Vallásalap* jelentős adományáért.

Az elnökség ajánlatára a közgyűlés egyhangúlag rendes tagokul választja *dr. Gyenis András* jézustársasági főiskolai tanárt, *dr. Kempelen Attila* középiskolai tanárt, a Gyermeleklektani Intézet osztályvezetőjét, *dr. Lehner Ferenc* tudományegyetemi tanársegédet.

Pataky Arnold számvizsgáló a Társaság 1943/44. évi pénztári forgalmáról a következő jelentést terjeszti elő: Bevételek: Áthozat a múlt évről 4440.50 P. Tagsági díjak 1447.25 P. Vallásalap segélye 1488.75 P. Bakay Lajos rector magnificus adománya 250.— P. Bevétel kiadványokból 524.13 P. Postatakarékpénztári kamat 89.58 P. Összesen 8240.29 P. — Kiadások: Postai és irodai költség 1265.63 P. Hozzájárulás a Bölceleti Közlemények kiadásához 988.97 P. A Szent Tamás Könyvtár 7. sz. nyomdaköltsége 835.10 P. Az Aquinói Szent Tamás Társaság Értesítőjének nyomdaköltsége 431.97 P. Csekkszámla kezelési díja 23.90 P. Összesen 3545.57 P. Összes bevétel: 8240.29 P. Összes kiadás: 3545.57 P. Maradvány: 4694.72 P. Ebből az összegből 2105.28 P. a postatakarékpénztári csekkszámlán, 2589.44 P. pedig a Pesti Hazai Első Takarékpénztár Egyesületnél levő betétkönyvben van elhelyezve. A közgyűlés a számvizsgáló jelentését tudomásul veszi s *Nyéki Kálmán* pénztárosnak köszönetet mondva a pénztár kezeléséért a felmentést megadja.

A közgyűlés az általános áremelkedésre tekintettel, a folyó évtől évi 6 pengőben állapítja meg a rendes és pártoló tagság díját.

A közgyűlés utolsó száma *Sik Sándor* rendes tag székfoglaló előadása volt «A keresztény tragikum problémájához» címmel. (Megjelent a jelen kötetben.)

Több tárgy nem lévén, az elnök a közgyűlést bezárja.

SZEMLE.

Nietzsche korunk szemléletében.

Lehetetlen fel nem figyelni arra a Nietzsche-kultuszra, amely a világháború után, főképen a harmadik birodalom megszületésétől kezdve Németországban kifejlődött. A Nietzsche-könyvek olyan számban lepték el a könyvpiacot, hogy egyesek már-már beteljesedni látták Nietzsche jóslatát: «Eljőhet az az idő, amikor egész évszázadok esküsznek nevemre». Bizonyára nem lesz érdektelen szemlét tartani a legújabb német Nietzsche-irodalmon, amelynél nem az értékelés, hanem a tárgyilagos tájékoztatás szempontjához kívánunk igazodni.¹

1. A Nietzsche-ről szóló *monográfiák* közös vonása az a törekvés, hogy mindegyik az igazi Nietzsche-t akarja bemutatni. Egyformán elismerik, hogy Nietzsche világképe, valamint saját lelkiképe is a legellentétesebb vonásokból tevődik össze. De egy-két mű szerzőjét leszámítva, a többi inkább elhiszi, hogy Nietzsche a maga lelkialkatával egyszerűen túlnőtt az emberek legnagyobb százalékának felfogóképességén, semminthogy bevallja: Nietzsche mind a saját életében, mind pedig az eszmék világában valóságos torzó.

¹ A német könyvpiacra megjelent Nietzsche-könyvek 1920-tól 1944-ig.

1. *Életrajzok*: Römer, Heinrich: Nietzsche I., II. (1921). Bertram, Ernst: Nietzsche V. Versuch einer Mythologie (1918). Förster—Nietzsche, Elisabeth: Der werdende Nietzsche (1924). Richter, Raoul: Friedrich Nietzsche (1922). Tellenbach, Hubert: Aufgabe und Entwicklung im Menschenbild des jungen Nietzsches (1938). Schulze, Friedrich: Der junge Nietzsche (1941).

2. Nietzsche *bölcséletét* méltató művek. Beaumler, Alfr.: Nietzsche der Philosoph und Politiker (1931). Löwith, Karl: Nietzsche der Philosoph der ewigen Wiederkunft des Gleichen (1935). Jaspers, Karl: Nietzsche (1936). Heintel, Erich: Nietzsches «System» in seinen Grundbegriffen (1939). Noll, Balduin: Nietzsches Idealismus (1941). Steiff, Ursula: Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes (1941). Reinhard, Walter: Nietzsches Theorien über die Entstehung sittlicher Werturteile (évszám nélkül).

3. Nietzschenek *Istenről és a kereszténységről* vallott felfogásáról Augustin, Günther: Nietzsches religiöse Entwicklung (1936). Benz, Ernst: Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums (1938). Klein, Werner: Nietzsches Kampf gegen den Göttlichen Zwang (1940). Hultsch, G.: Friedrich Nietzsche und Luther (1940). Reiner, Julius: Fr. Nietzsche der Immoralist und Antichrist (1941). Michel, Wilhelm: Nietzsche in unserem Jahrhundert (1939).

4. Nietzsche eszméinek a *nemzeti szocializmushoz* való viszonyát vizsgálják Kirchner, E.: Nietzsches Lehre im Lichte der Rassenhygiene (1926). Würzbach, T.: Nietzsche und das deutsche Schicksal (1933). Schlegel, Wolfgang:

Römer, aki Nietzsche monográfiájában feltárja Nietzsche életének minden jelentős mozzanatát, egyszerűen kijelenti: elmondhatjuk, Nietzsche nem jutott el soha önönmaga befejezéséig, kiegyensúlyozásáig. De a benne jelentkező diszharmonia nem is annyira befejezetlenség, mint inkább lényeg, lévén magának az akkori időnek a lényege is diszharmonia s korának lényege a dekadencia. Nietzscheben is rejlik egy darab ebből a dekadenciából, ha lényegének mindjárt csak egy kis részében is. Az egész ember lényegét tekintve, Nietzsche mégis csak ellenlábas a dekadenciának, mert benne van az akarat, amely egészséget, megújulást, jövőt hirdet. Ez az akarat jelentkezik az ember, az író, a gondolkodó életében, míg végre mint új tanítást le is írja: az élet lényege a hatalomratörés, az élet értelme pedig az Übermensch. Ezért kell mielőbb megtörténnie elsősorban a vallási és erkölcsi értékek újraértékelésének.

Nietzsche szemében — állapítja meg a szerző — a kereszténység kimerült, mert nem felel meg többé testi-lelki igényeinknek. Ezért is vállalkozik az antikrisztus szerepére, a kereszténység leváltására. Nietzschenek meggyőződése, hogy amint annak idején a fiatal kereszténység a pogányságot paganizmussá, vidéki, paraszti vallássá szorította vissza, ugyanezt teszi az ő Übermensch-típusa a kereszténységgel. A kereszténység lassankint a parasztok, az egyszerű emberek, az elsatnyultak vallása lesz.

Römer ezt a könyvét még a német demokratikus világban írta, ezért külön kiemelte Nietzscheben a «jó európaiat». Benne — mint mondja — megtaláljuk Rousseaut, Ibsent, Tolstojt, Emersont, Whitmant. Sőt bizonyos világ-egységesítő hajlamot is felfedez benne. Amikor Nietzsche Sils-Mária-beli nyaralójában tartózkodik, egy alkalommal arról ír, hogy Itáliát és Finnországot szövetkezni látja. Velence pedig úgy tűnik fel előtte, mint Japán egy darabja s egy alkalommal feltör benne a vágy, bárcsak a muzulmánok között élhetne, mint muzulmán. Innen magyarázható, hogy az Übermensch le akarja tiporni a rész-kultúrákat és egységes, végső kultúrát akar teremteni.

Bertram a maga Nietzsche-könyvét legendának, mítosznak mondja. Nem mintha nem törekednék tárgyilagosságra, de annyira rabja a Nietzsche-féle örök létesülésnek, hogy úgy érzi: a vállalkozása nem más, mint a folyton

Nietzsches Geschichtsauffassung (1937). Endres, Hans: Rasse, Ehe, Zucht und Züchtigung bei Nietzsche und heute (1938). Heimsöeth, H.: Nietzsches Idee der Geschichte (1938). Haertle, Heinrich: Nietzsche und der Nationalsozialismus (1939). Heinze, Kurt: Verbrechen und Strafe bei Friedrich Nietzsche (1939). Kassler, Kurt: Nietzsche und das Recht (1940).

5. Nietzsche gondolatait ismertetik *eredeti Nietzsche-szövegek* alapján (Nietzsche-kézikönyvek) Scheiner, Eitel Fritz: Nietzsches politisches Vermaechtnis (1934). Würzbach, Friedrich: Das Vermaechtnis Friedrich Nietzsches (1940). Rosenthal, Alfred: Nietzsches Kernsprüche plastisch aufgebaut (1940). Mathiessen, Wilhelm: Der Antichrist (1941).

Nem állítjuk, hogy az itt felsorolt könyveken kívül más Nietzsche-mű nem jelent meg a világháború után a német könyvpiacra. Épúgy nem célunk, hogy a felsorolt könyveket mind egytől-egyig ismertessük. A mai német Nietzsche-irodalomról kellő tájékoztatást gondolunk nyújtani azzal, hogy a jelentősebb munkák ismertetésére vállalkozunk.

áradó élet egy röpké hullámának lefényképezése. S mert nincs szándékában üres fogalmakkal dolgozni s ésszel formált jellemvonásokat rögzíteni, azért a sok Nietzsche-arcból csak egyet akar kiragadni, s azt akarja inkább megélni, mint szavakkal megfesteni. «Wir erleben ihn... als den typischen Zweideutigen». Nietzsche képe Bertram szerint határkép, látomás számba megy. A nagy igenlőnek és tagadónak, a kételkedő-hívőnek, az istenkereső-istengyalázónak a képében lép elénk, lassanként legendás, mítikus hőssé nőve ki magát az emberek szemében. Ő a mindig lázadó lucifer-nemzetségnek, a nagy lázadók hosszú sorának végső sarja. Ebben a lázadásban azonban ott sír a kínzó vágy az isteni után, de ha ezt a vágyát hirtelen megvalósíthatná, abból «istentelen isteni-ember» lenne. Mindezekkel a lényegi ellentmondásokkal úgy vagyunk — írja a szerző —, mint egy hegyóriással: nem szabad egész közlőről nézni, ha érthető, egységes képet akarunk róla kapni. Bizonyos távlat, a messzeségben való megpillantás kell hozzá. «Das Bild Nietzsches, wie es sich aus diesen Stücken zusammenschliesst, ist das Bild des Augenblicks, in dem sein Mythos uns eben zu stehen scheint».

Nietzsche ifjúkori önéletrajzi feljegyzéseit tartalmazza Nietzsche néjének, Elisabeth Förster-Nietzsche-nek összeállítása. Nietzsche-nak a szülői házról szóló emlékei telve vannak mély vallásossággal s a feltétlen engedelmesség érzelmeivel szülei iránt. A pfortai iskolában a kiváló tanuló lép elénk, aki alig egyszer-kétszer vét az iskolai szabályzat ellen. Erre az iskolára későbbi éveiben is szeretettel gondol. «... Wo das Gute, das Ausgezeichnete selbst als normal verlangt wurde». Később mégis felcseréli Pfortát Naumburggal, mert szélesebb látókörre vágyott s a tanulásban érvényesíteni szeretete volna egyéni hajlamait is, amire Pfortában nem igen volt alkalma. Ekkor kezdenek megjelenni tőle az első nyomtatott írások (Musalion-Verlag). Végre 1864 őszén maga mögött hagyva a középiskolát, a ráváró kimeríthetetlenül gazdag jövődönnek büszke tudatával lépi át a Rajnát, hogy megkezdje egyetemi éveit Bonnban. Nagy reményekkel csatlakozik az ottani Burschenschaft-hoz, de csakhamar kiábrándul belőle. Bonn után a lipcsei «gyönyörű» egyetemi évek következnek, ahol megértő, lelkes tanárok és barátok veszik körül. Ezt az időt megszakítja a Naumburgban eltöltött katonai esztendő, amely alatt katonai foglalkozásai ellenére is igen sokat foglalkozik filológiával és bölcseséggel. Visszatérve Lipcsébe, teljesen a filológiának és filozófiának szenteli életét. Baráti körében filológiai társaságot alakít, amely komoly igényeket támasztott tagjaival szemben. Lipcsében, 24 éves korában, 1864 áprilisában éri a meghívás a bábeli filológiai tanszékre. Egy báró Gersdorff nevű barátjához intézett levelével ér véget a könyv. Ebből a leveléből kitűnik, hogy nem nagyon örült a meghívásnak. Félt a filiszterségtől, félt a «Fachmensch»-típustól. Félt attól, hogy az egy tárgykörre irányzott gondolkodás megöli benne a költő-filozófust. Erről a könyvről azt írja Nietzsche néje az előszóban, hogy egy szentté avatható püspök is örülhetne, ha ilyen ifjúkori önéletrajzi feljegyzései volnának. Valóban ez a könyv, ha meg is láttatja az oroszláncörmököt, még nem sejteti meg az ifjú Nietzscheben kora szellemvilágának nagy forradalmárát.

2. *Baeumler* Alfréd kitűnően világítja meg Nietzsche bölcséletének alap gondolatait. Nietzsche szerint a világ lényege nem más, mint a folytonos akarás, még pedig hatalomra törő akarás. Mint ő maga írja: Ezt a gondolatát a szerves lények vizsgálata ébresztette fel benne. Ezért mondatja Zarathustrával: «Ahol csak előre akadtam, ott mindenütt megláttam a hatalomra törekvést». *Jenseits von Gut und Böse* című könyvében pedig egyszerűen megállapítja: «Az élet a hatalom akarása». Ugyanezt az elgondolását átviszi az egész anyagi világra. Az anyagi világ lényege is hatalomra való törekvés; az anyag él, éli az élet előformáját, csak mi nem vesszük észre. Ami az embert illeti, nála egyenesen szembeszökő, hogy legbelső lényegét a *Wille zur Macht* alkotja. Ezért Nietzsche számára misem természetesebb, minthogy az egészséges ember nagyságra, hatalomra, uralkodásra törekszik. Fel is állítja az ember legfőbb imperatívuszait: 1. Az ember legyen úr, 2. uralkodjék a világon. Ezért az ember mindent akarhat, mindent megtehet, ami az erejét növeli és mindent köteles lerombolni, ami erejének növelését meggátolja.

Az isteneszme az embert Nietzsche szerint megalázkodásra kényszeríti, tehát az emberi hatalomra való törekvést gyengíti. Ezért Isten léte elvetendő. Következésképpen elvetendő az isteni gondviselés eszméje is. Az isteni gondviselés eszméjében t. i. az lappang, hogy nem rajtunk múlik, hogyan történnek a dolgok velünk (*als wenn es eben nicht auf uns ankomme, wie alles geht*). A kereszténység ellen is azért lázad fel elsősorban, mert egyenlővé, testvérekké teszi az embereket, az erősebbet egy sorba állítja a gyengével. Sőt a gyenge felkarolását, istápolását követeli az erősebbel szemben. Ez azonban az erőket arra kényszeríti, hogy lényegüket megtagadják s hogy a jóakarátú, beteges, középszerű nyájemberek közé süllyedjenek. Az *Übermensch*-eszmével ellenkezik az erkölcsi megkötöttség is. A hatalomra törő ember a lényege szerint él, amikor túlteszi magát az eddig ismert erkölcsi törvényeken. Az *Übermensch* túl van a jón és rosszon (*Jenseits von Gut und Böse*). Számára tehát erkölcsi világrend nincs. *Baeumler* rámutat Nietzsche gondolatainak végső forrására: a trónjáról letaszított elme adott itt helyet az emberi ösztönök diktálta gondolatoknak.

Richter Raoul munkája Nietzscheben ugyancsak a nagy ellenmondások emberét akarja megértetni és igazolni. «Nietzsche — írja többek között —, mint gondolkodó, mint művész, mint ember egyaránt tárgya korunk küzdelmeinek». Vannak, akik azt mondják — számol be tovább róla —, hogy egy örültnek szellemi torzításairól sem beszélni, sem írni nem kell, annál kevésbbé szabad egyetemi előadásokat tartani róla. Pedig ő, a szerző, épp az utóbbit akarja tenni s meggyőződése, hogy az előadott anyag őt fogja igazolni. Az ő Nietzsche-könyve nem más, mint 16 egyetemi előadásának egybefoglalása. Az első három előadásában Nietzsche életélményeiről beszél, gyermekkorától élete végéig. A legtragikusabbnak tartja Nietzscheének azt az élményét, hogy bár vágyott az emberek megértésére, mégsem értették meg. Végre 1888-ban levelet kap Brandes György egyetemi tanártól, aki értesíti, hogy előadásokat tart az ő bölcséletéről s hogy az előadások hatása hallatlan. A terem zsúfolásig

tömve, az ujságok beszámolókat közölnek stb. Nietzsche feléled. Már-már arról álmodozik, hogy csakhamar nem Zarathustrával beszélget a saját rendszeréről, hanem mint kozmopolitikus bölcselel télen Sils-Máriában, nyáron pedig Nizzában saját maga tart előadásokat «az új bölcseletről». Erre azonban, mint annyi más tervére, nem került sor, mert 1889 januárjában elméje elborult. Nietzsche örültsége a bölcselel örültsége volt. Egész életén át Dionysos és a megfeszített Jézus közötti ellentét foglalkoztatta a legjobban. Örültségi állapotában egykori barátai: Rohde, Brandes, Bülow, Wagner felesége, Gaste gy-másután kaptak tőle leveleket Dionysos- vagy a Megfeszített-aláírással.

A negyedik előadás Nietzsche személyiségéről szól. A szerző kiemeli Nietzsche hármias adottságát, azt, hogy bármikor előtérbe tudta léptetni az élelméjű analizálót, vagy a teoretikus gondolkodót, vagy pedig az akarat emberét. Ezért volt egyszer tudományos bölcselel (mint Arisztotelesz, Zeibniz, Wundt), vagy művészbölcselel (mint Platon vagy Schopenhauer), vagy próféta-bölcselel (mint Pythagoras vagy Fichte). Ezért párosul a problémáiban erő és finomság, fanatizmus és mindent szétszedő józanság.

Az ötödiktől a kilencedik előadásban bemutatja Nietzsche bölcseleti fejlődését, a tizediktől a tizennegyedikig terjedő előadásokban megpróbál egységet, rendszert teremteni Nietzsche gondolatvilágában. A két utolsó elő-adásában Nietzsche történelmi jelentőségét festi meg. Szerinte Nietzsche történelmi helyét három szempont fogja a jövőben meghatározni: a radikális negativizmus (az általános érvényű ideák tagadása), Schopenhauer pesszimiztikus voluntarizmusának optimisztikus voluntarizmussá való átváltoztatása s az Übermenschnek megfelelő értékrend felállítása.

Jaspers Nietzsche egyéniségét és gondolatvilágát egzisztenciális szemlé-lettel átvilágítani törekvő könyvében arra figyelmeztet, hogy Nietzsche a saját állapotaiból beszél s az olvasó egyetlen gondolatához sem jut közel, ha nem lép abba az állapotba, amelyben azt Nietzsche gondolta. Nietzsche megértésének elengedhetetlen előfeltétele az általa megkövetelt «szenvedély», a feltárló és türelmesen kereső igazságakarási állapota. Nietzsche élete alakulásával összeforrott, abból sarjadó gondolatvilágának megvannak a pontosan megállapítható, de folytonos mozgásban maradó, lezártáshoz nem jutó alapgondolatai. Ezek: az ember léte, önmagát valószínű erkölcsi küz-delme; a több-mint-ember határtalan távlatot nyitó szimbolikus eszménye; az igazság radikális megsemmisítésének a látszata mellett az általános formába nem foglalható igazság mélyseges igenlése; a történelem átláthatatlansága alapján vallott nihilizmus, mely azonban ép a halottnak hirdett Isten árnyékának eltüntetésére irányuló páthosszal feladatot hir-dető aktív negáció; az ember emelését célzó politikai eszmék; a világ teljességgel immanens értelmezése; a létállapotokra vonatkozó gondolatok (előkelőség, heroizmus, dionysosi lélek, levés, örökös visszatérés, végzet).

Gondolatainak a csoportosítása után Jaspers művének utolsó részében Nietzsche gondolkodásmódját létének egészében vizsgálja. Nietzsche kezdettől abban látta életfeladatát, hogy korát kulturális válsága tudatára

ébressze, az «értékek átértékelése» számára nemcsak dicsőséget, hanem a szakadékba ugrás áldozatának a fájalmát is jelentette. Gondolkodásának alapja a tiszta immanencia akarata, filozófálása a hagyományos eszmék és értékek tagadása mellett újszerű, mely egyes állításainak kétségbevonhatósága mellett sem vethető el egészében. A létkérdések iránti nyíltságra készítés, a gondolkodás önállóságára való nevelés Nietzsche igazi jelentősége.

Heintel Erich műve szintén azt tűzi ki céljául, hogy felkutassa azokat az alapgondolatokat, amelyek mindmegannyi pillérei Nietzsche gondolatvilágának s amelyekre támaszkodva Nietzsche épít vagy leront. Három ilyen gondolatot talál: valóság, igazság, érték. A valóság herakleitoszi létformájának, a folytonos létesülésnek gondolata a többezeréves igazságokat is mozgásba hozza, azokat mintegy feloldja. Nietzsche szerint ugyanis minden igazságeszme értelmetlen, mert a dolgokkal az igazság is minden pillanatban változik. A világnak ez az elgondolása a statikus értékfogalmakat is dinamikussá alakíttatta át vele. Nietzsche e három alapgondolatból nem tudott egységes bölceleti rendszert felépíteni. Az ő bölcelete valóságos merénylet az ellen a német gondolkodás ellen, mely az eddigi nagy német bölceleti rendszerekben megnyilvánult. A szerző megállapítja, hogy Nietzsche nem tanulmányozta eléggé Kantot, Fichtét, Hegelt, ezért nem tudott rendszert építeni. Még leginkább az értékek új táblázata mutatja a legtöbb következetességet. Nietzsche hatását nem is a nagy bölcelőnek, hanem a «nagy» embernek kell tulajdonítani (216. l.).

Löwith Károly szerint Nietzsche bölceletének középponti gondolata az örök visszatérés. Nietzsche — vallja a szerző — úgy kapaszkodik bele ebbe a gondolatba, mint a nihilizmusból kivezető egyetlen mentődeszkába. A nihilizmust Isten «halála» és a keresztény «morál» szétesése nyitja meg számára. Miután Nietzsche kritikailag feloldotta a régi világot, Herakleitosz, Zaratustra és Dionysos világát akarta visszaállítani, mely szerinte az embernek mindig birtokában volt, amíg otthon érezte magát e földön. Ez az újra meg újra visszatérő, megújuló világ adja meg az élet elvesztett értelmét s csakis ennek a világnak szemüvegén át nézve oldhatók meg az emberi élet problémái. A szerző a maga mondanivalóját nagyjából Nietzsche-szövegek idézésével fejezi ki.

3. *Klein* Werner szándékát megértjük, ha szem előtt tartjuk, amit az előszóban ír: «Ha Nietzsche a németeket szidja, az csak a németek bizonyos csoportját illeti, ha Istent tagadja, akkor csak egy bizonyos felfogás istenét tagadja, ha a zsidókért lelkesedik, akkor sem lelkesedik a zsidókért, hanem ezáltal készít keserű pilulát kora érthetetlen antiszemitáinak.» Ugyancsak könyve hivatásáról értesít bennünket a következő szavaiban is: Nietzsche feladata volt lerombolni a multat s a mult értékeit, s nem kiegyenlítésre, áthidalásra törekedni... És ő hű maradt «oroszlán»-szerepéhez. Nietzsche — írja tovább a szerző — észrevette, hogy felbomlóban van az emberiség többévezredes formája. A dolgok, okok, okozatok kifejeződött formája, mely eddig az emberek számára sors, végzet volt, megroppant. A sztatikus

isten, szellem, föld megingott. Egyszerűen azért, mert maga az ember érezte meg, hogy eddigi tudománya, igazsága, élettörvénye, életszabálya csak arra volt jó, hogy a lelkiismeretét elaltassa, erőit lefokozza. Az objektivitás megölte az embert. Az objektív tényállás emlegetése, a szavazattöbbségre való hivatkozás takarózás volt. A parlament objektív szavazattöbbsége felmentette az embert a felelősség alól. Az ember fedve volt, mert minden a maga rendje szerint történt.

Ezzel a sztatikus világképpel állítja szembe Nietzsche a maga dinamikus világképét. Hogy mit jelent ez a világ, maga a dinamikus szó magyarázza: feszültséget, drámát, erők sokaságát. Ebben a világban fény és sötétség, építés és rontás, isten és ördög egyformán uralkodik. S az ember kikéri a maga részét ebből a drámából és megalkotja a maga cselekvő személyiségét, mert az új világot neki kell megteremtenie. «Was ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden: eure Vernunft, euer Bild, euer Wille, eure Liebe soll es selber werden» (Zarathustra). De bármit tegyen is az ember, az új világot fel nem építi, ha a kényszer istenét végleg le nem dönti trónjáról. «Hier an dem Gott der Statik entscheidet sich Sieg oder Niederlage seines Vorstosses» (Zarathustra).

Klein könyve további részében teljesen Zarathustrára támaszkodik. Az ő Istenről tett kijelentéseit idézi s azokat magyarázza nietzschei értelemben. A régi Isten nem létezésének döntő bizonyítékát látja Zarathustra e kijelentésében: Ha volnának istenek, hogyan bírnám elviselni, hogy én ne legyek isten (Zarathustra).

Hultsch művéből megtudjuk, hogy Nietzsche nagyrabecsülte Luthert mint zeneköltőt, akinek ősrégi mintájú melódiáit ma is szívesen éneklük a német protestánsok; nagyrabecsülte, mint a német nyelv zseniális mesterét. De nem tudta elszenvedni benne a teológust. Mert amíg ő a német népet fel akarta szabadítani az Isten jármától, addig Luther a teljes meghajlást hirdette Isten előtt. Ezért nem lehet Luther és Nietzsche között soha kompromisszum.

Günther Nietzsche életében két korszakot különböztet meg: az ifjú és a «nagy» Nietzsche korszakát. Az első korszakba esik a családi hagyományokból s a kereszténységből való kiválása és a schopenhaueri világnézetbe való belenövése. De ez utóbbiból is kinő lassankint. Schopenhauer als Erzieher című könyve már teljes szakítást jelent Schopenhauerral. Mindjobban észreveszi, mint érnek és nőnek túl saját gondolatai mestere gondolatain. Az örök visszatérés gondolatának a megragadása és átélése jelzi a «nagy» cselekvő Nietzsche korszakát. Zarathustrájában új tant hirdet: az Übermensch tanát. Az Übermensch szintjére akarja felnevelni az emberiséget. Eszköze a Wille zur Macht bölcséleti gondolata. Fanatizmusa következtében összeütközik az egész világgal. Végül Istent is letaszítja trónjáról.

Günther joggal felteszi a kérdést: van-e e problémáknak közük Nietzsche vallási fejlődéséhez? Van — mondja —, ha a vallást nem kultuszgyakorlatként fogjuk fel s nem bizonyos tanok elfogadásában látjuk. Nietzsche igazi vallásos-sága ott kezdődik, amikor megérzi nagy feladatát: az emberiség újjánevelését,

s amikor úgy látja, hogy ez a feladat számára szükségszerűség, ez neki nem is személyszerinti megbízása, hanem «ein überpersönlicher Auftrag... Die Gewalt seiner Aufgabe, das schöpferische Schaffenmüssen wird Nietzsche zur ureigensten religiösen Erfahrung... Damit ist Nietzsche zu seiner vollendeten religiösen Eigenform gelangt» (106. l.). A szerző az északi ember megújulásában jelöli meg Nietzsche feladatának sikeres teljesülését e földön.

4. *Heimsoeth* Nietzsche történetiszemléletét fejtegető vizsgálódása szerint a fiatal Nietzsche szeme előtt még a Hegel-féle szellemtörténet lebegett, amely szerint az idea, a világszellem, a világelme a népeken és egyeseken keresztül folytatja realizálódását. Ez a realizálódás lépcsőről-lépésre való tökéletesedés-felé haladást jelent. Lényege a teologizmus. Ez ellen a történetiszemlélet ellen Nietzsche már ifjúkorában lázadozott. Valósággal gúnynak érezte azt az állítást, hogy az emberi kultúra a tökéletesedés útján halad. Nem csoda tehát, hogy amikor Schopenhauer hatása alá került, majdnem magáévá tette annak pesszimiztikus világnézetét, amely szerint az emberiségnek nincs célja s a történelem csupa értelmetlenség. Az emberi életbe értelmet csak a nagy élettágadók tudtak belevinni az aszkéták, szentek, bölcselők, akik az életből mintegy kiváltak.

De ennek a világnézetnek a hatása alól is csakhamar felszabadult. Tetterős temperamentuma nem bírta el soká ezt a lemondó világot. Neki élet kellett, telve erővel, feszültséggel. S amikor ezt felfedezte önmagában s a természet világában, készen volt történetiszemléletével is: A történelem nem más, mint Wille zur Macht, mert az életet nem szabályozza más, mint az önfenntartás ösztöne, mert az élet nem quasi-automatikus, evolúciós folyamat, mint Darwin gondolta, hanem erőhalmazos és erőszétszórás, folytonos növekedés és alakulás, azaz Wille zur Macht.

Heinze Kurt könyvének problémáját a következőképpen állítja fel: Nietzsche, a nagy életigenlő, «nagy egészség» szószólója, a magasabbrendű ember megteremtője, aki kíméletlenül hirdeti mindannak az elpusztítását, ami alacsonyrendű, kevésbé értékes, elfajult, hadat üzen minden büntetésnek, mellyel az állam a gyilkost, a rablót, a gazembert bünteti. Ennek igazolására idézi Nietzsche szavait: Helft, ihr Hilfreichen und Wohlgesinnten, doch an dem einem Werke mit, den Begriff der Strafe... aus uns zu entfernen» (Zarathustra). Voltak, akik ezt a Nietzsche Übermenschével ellenkezni látszó vágyat úgy próbálták értelmezni, hogy azt állították: Nietzsche-nak ez a vágya arra az időre vonatkozik, amikor a földön már csak Übermenschek élnek. Addig azonban a bűn büntetést kíván.

Ez a megoldás — mondja a szerző — nem helyes. Ezzel nem egyeztethető össze Nietzsche mondása: A rossz az embernek legnagyobb ereje. Szerinte e probléma megoldása e szóban rejlik: «Verbrecher». Ha jól megfigyeljük, Nietzsche e szóval nemcsak az elfajult embert, de az Übermenschet is nem egyszer illeti. T. i. a régi világ szemében épp az Übermensch az igazi gonosz-tévő, mert fellázad minden szentesített törvény ellen. Az Übermensch azonban, noha «Verbrecher», nem büntethető, s miatta kell előbb-utóbb a büntetésnek

e világból száműzetnie. Addig azonban, míg vannak alacsonyabbrendű emberek is, kell lennie büntetésnek is.

Haertle és *Endres* művének közös a célja: megvilágítani azokat az eszméket, amelyek egyrészt közel hozzák Nietzsche-t a nemzetiszocializmushoz, másrészt eltávolítják tőle. *Haertle* bőven kifejti, miként foglalt állást Nietzsche a liberalizmus, a marxizmus, az egalité-demokráciával szemben, s miként veti el a pacifizmus minden formáját a Wille zur Macht kedvéért. Nemzeti szocialisztikus eszmét lát *Endres*-szel együtt Nietzsche-nak abban a megállapításában, hogy minden emberi érték a fajiság fémjelzését hordozza magán. Nem tudják azonban eléggé sajnálni, hogy Nietzsche nem látott kiutat a fajok egymással való keveredésének elkerülésére s így önkénytelenül a kozmopolitizmusnak vált hirdetőjévé. Nem szűnt meg azonban sohasem bízni a germán faj alapértékeiben s az északi fajnak világpolitikai elhivatottságában.

Lemke kimutatja, hogy Nietzsche elvetette az államot akkori formájában, mert öncélú létesítményt látott benne. Ha Nietzsche ismerte volna a népi államot, bizonyára nem így cselekedett volna. De nem volt fogalma a népközösségről. Nietzsche nem individualista, de nem is népi szocialista. A «nagy individuumnak» a megalkotásával és hirdetésével arisztokratikus jövőt készített elő. Az élet elől való menekülés helyett életigenlést, valóságuralmat tanított. Ezzel «a nagy politikát s nagy politikus uralmát» szolgálta.

Legvégül módunkban van ismertetni két könyvet, mely sem a Nietzsche-kultusz, sem a nacionalizmus szolgálatában nem áll, hanem a természetes és az örök erkölcsi törvények alapján helyezik megvilágításba Nietzsche-t és működését.

Az egyik *Reiner* könyve, mely megállapítja, hogy Nietzsche jelentőségét nem a teremtmény bölcséleti gondolatok mezején kell keresni. Bölcséleti világképe ugyanis nem azért hat, mert ilyet a világ sohasem látott, hanem amiatt a ragyogó s egyben lázító ruházat miatt, amelybe gondolatait öltöztette. Ez a ruha még azt is elfelejtette az olvasókkal, hogy meglássák: Nietzsche-nak aligha van egyetlen új gondolata s hogy az általa összehordott gondolatok nem egyszer káotikusan keresztezik egymást. Nietzsche büszke volt az örök visszatérés gondolatára, de ez sem volt az övé, hanem Herakleitoszé. Ugyanakkor nem vette észre, hogy ezzel a gondolattal lehetetlenné teszi egyéb nagy állításait. Ha ugyanis igaz, amit ír: «Te azt tanítod, hogy az esztendők egyenlők önmagukkal kicsiben és nagyban, úgy hogy mi minden nagy esztendőben egyenlők vagyunk kicsiben és nagyban önmagunkkal» (Zarathustra), akkor miért az ő részéről a nagy kísérlet, hogy az emberrel maga alá töresse a világot s azt a legkisebb mértékben is megváltoztattassa vele. Hiszen minden mindig egyformán megújul.

Bár az egyes életterületeken már-már egészen megszokottá váltak Nietzsche gondolatai — mondja a szerző —, mint pl. a német regény- és színpadirodalomban, a legújabb életberendezkedésünk mégis Nietzsche ellen szól. Nietzsche gondolatszabadságot s az individuum szabad kifejlődését hirdette, s a mai élet épp ezen a téren köti gúzsba az embereket. Nietzsche-t — mondja

a szerző — sokan szeretik a háború apostolaként feltüntetni. Ezek elfelejtik, hogy Nietzsche fennhangon hirdette a világbékét s kultúrnépek egyesülését, s hogy európai államszövetségről álmodott. S talán épp ez a gondolat az, amely hozzásegíti Nietzschét jóslata megvalósításához: «Es kann kommen, dass einmal ganze Jahrhunderte auf meinen Namen ihre höchsten Gelübde tun».

Hasonló jellegű könyv a *Michel*-é, ki bátran kimondja, miben nem követ-hetjük Nietzschét. Nietzsche világmegváltó akart lenni, de Isten nélkül, sőt Isten ellenére. Mi viszont tudjuk, hogy az emberiségnek Istentől való megszabadítása ismeretlen hatalmak szolgátságába dönti azt. Nietzsche a természetbe vetett hitét csakis a transzcendens világ megtagadásával véli realizál-hatni. Mi viszont tudjuk, hogy a megtagadott transzcendencia az emberiség szétbomlasztására vezet. Nietzsche állást foglal az emberi ész ellen s azt fölös-leges luxuscikknek bélyegzi. Nekünk viszont meggyőződésünk, hogy csakis az az ember, aki bízik az ész erejében s annak megismerőképességében, tudja önelhatározással alakítani jövődjét. Nietzsche ellenmond Krisztusnak. Mi a legtokéletesebb életideálnak tartjuk. Az embernek tényleg hivatása, hogy uralkodjék a föld dolgain, de ezt csakis Krisztus nevében és Krisztus erejével érheti el. Ezt jelentik Szent Pál szavai: «Minden a tietek, ti azonban Krisztuséi vagytok».

Bárd János.

IRODALOM.

Tudományelmélet.

Kornis Gyula: Tudomány és társadalom. A tudomány szociológiája. Franklin Társulat. Budapest, 1944. I. 574 l. II. 548 l.

A mai filozófia nem annyira nagyvonalú rendszerek alkotásában, mint inkább a részletkutatásban tűnik ki. Az utóbbi tekintetében mindmáig homloktérben áll az újkori filozófia kiélezett problémája az ismeret eredetének, mibenlétének és bizonyosságának a kérdéséről. De a szorosan vett és sok tekintetben meddővé vált ismeretkritikai kérdésnél tágabb körben vizsgálja az újabb kutatás az emberi megismerés természetét. Ebbe a tágméretű vizsgálódási körbe illeszkedik be Kornis Gyula nagyszabású, három részre tervezett munkája. A tavaly megjelent két hatalmas kötetet, mely az ismerés lélektani feltételeit kutatta (*A tudományos gondolkodás*), néhány hónap lepergése után nyomon követte Kornis művének második, szintén kétkötetes része, mely a megismerésre vonatkozó vizsgálatok legújabb részének, a tudomány szociológiájának a világirodalomban első rendszeres felépítését nyújtja.

Már az antik görög világ felismerte, hogy a tudás utáni vágy, az ismeretek gazdasága és különfelesége, a tudás értékelése összefüggésben áll a társadalmi állapotokkal, mely a tudományos munkát elősegíti vagy gátolja s a kutatás irányát is jelentős mértékben megszabja. Az antik világ örökébe lépett kereszténység öntudatosan fontolóra vette a reá származott tudomány értékét és jelentőségét s a középkorban Bacon Rogerius már kritikus érzékkel mutat rá a megbízható tudásnak a társadalmi közfelfogás oldaláról eredő akadályaira. Az általa felvetett témát Bacon Francis továbbshőtte az újkorban, melynek kritikus szelleme nem is ejtette azt többé el. De csak a mult században Marx állít fel először átfogó összefüggést a társadalmi életforma és a tudomány között. Ezt a problémát azután sajátos szempontjai szerint színezi és igyekezik megoldani a pozitívizmus milieu-elmélete, a biológiából eredő genetikus-biológiai irány, az abból származó irracionálizmus s az értéket elrelativizáló hisztorizmus. De a gondolkodási formák és a társadalom mindenkori állapota közti összefüggést problematikus tervszerűséggel csak két évtized előtt kezdte vizsgálni a sokoldalú és eleven szellemű Scheler Max (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*), mellette Mannheim Károly munkássága a legjelentősebb.

Kornis Gyula az eddigi eredmények bemutatása és kritikája után azokon túljut rendszerező szempontjainak sokoldalúságával, átfogó egysége-

vel s az azt alátámasztó történeti adatok bőségével. Az átfogó keretet a kultúra eszméje adja; a tudományt mint a kultúra egységes jelentéssalkatának szerves részét vizsgálja Kornis. Az alapvetésnek szánt rész bölcselőnk a modern idealisztikus értékelmélet irányában tájékozódó kultúrfilozófiájának foglalatát adja, más nézetekkel való szembeállításban kidomborítva annak a kultúra hármasszemléletében (mint értékjelentések rendszere, mint azok megvalósítására irányuló tevékenység, és általa létrehozott történeti mű) megnyilvánuló eredeti jellegét. Hogy ennek a metafizikától függetlenített, az ideális fennállású értékek világára épített kultúrfilozófiának legsúlyosabb nehézsége az abszolút értékjelentésnek az időbeni emberi tudatban való megjelenésének s az utóbbi részéről abszolút értékjellegéről való megbizonyosodásnak a problémája, Kornis is jól tudja, de úgy gondolja, hogy az emberiség haladása igazolja amá hitet, hogy az igazi értékeket fokozatosan mindjobban felismerik s észszerű hitnél tökéletesebb bizonyosságot Kornis meggyőződése szerint a metafizika sem nyújthat. A kultúra fennállási módja Kornis szerint kettős: mint szellemi jelentés ideális létrendű, mint a lélek személyes tevékenysége és annak eredménye pedig időbeli reális létező. Ideális és reális lét, a Logos és a Psyche többszörösen összeforr a kultúrájában mint értékes valóságokban.

A tudomány szociológiájának kultúrfilozófiai megalapozását kétségtelenül igazolja az a tény, hogy a kultúra s benne a tudomány szociális mű. Mielőtt tehát a mű tanulmányozásába fognánk, igazolt az annak létrejöttében közreműködő eszmei összefüggésekre való rámutatás. Kornis nagy alapos-sággal fejti ki, hogy a kultúra jelentéstartalmában már bennrejlnek a szociális mozzanatok. Minden szellemi alkotás más lélek részéről felfogást, megértést igényel és a jelentéstartalmak egyénfeletti társas szellemi javak. Habár a megismerés az egyéni lélekben lefolyó történés, a tudomány megismert igaz tételei közös szellemi munkának és folytonos kölcsönös ellenőrzésnek, szociális tevékenységnek eredménye is. Megkapó ebben az összefüggésben a filozófia örök problémáinak, mint az egész emberiség fölött lebegő szociális hatalom képviselőjének a szemléltetése. A tudomány fejlődésének társadalmi mozzanatai sorában különösen tanulságos a szellemi hagyomány erejének a kiemelése, a tudomány nagy megújítói korának a politikai reformátorok és új művészeti irányok kezdeményezőivel való időbeli megegyezésre történő rámutatás, valamint az egyes tudományok történeti öntudata, foka jelentőségének a bemutatása.

Igen eredetiek Kornisnak az egyes társadalmi csoportoknak a tudományok művelésére, jellegének alakulására való hatását vizsgáló kutatásai. A papi rendnek különösen a tudományok kezdeteinél tapasztalható szerepe mellett kiemeli a hivatalnoki rendnek a profán tudományok kialakulásánál megállapítható szerepét. Az arisztokrácia és a polgárság részvételének a kérdése kapcsán a középosztály immár divattá vált ócsárlásával szemben elégtétellel fogadjuk Kornis tárgyilagos bizonyítékát arra nézve, hogy a legnagyobb lángelmék a tudomány, valamint a művészet és politikai élet terén

is ép ennek az osztálynak a tagjaiból kerülnek ki, mely az öntudatos nemzeti életnek alanya és mozgatója. Ezzel kapcsolatban érdekes jellemzést kapunk a magyar arisztokráciának a tudományos élethez való viszonyáról. Érdeklődésünk csak fokozódik a plutokrácia, valamint a munkásréteg érdeklődési körének a tudomány alakulására való hatásának a bemutatásánál, valamint a tudomány jellegének és szerepének az alkotmányformák különbözősége szerinti módosulása finom jellemzésénél.

A társadalmi rétegektől az azokat átfogó nemzethez vezet el bennünket Kornis. Igen érdekesen szemlélteti ebben a részben, hogy nemcsak az értékelésekkel gazdagon átszőtt szellemtudományokban, hanem a matematikai és a természettudományi gondolkodásmódban is előtűnnek a tárgyelfogás, a problémalátás sajátzerű módjaiban, a gondolkodás és igazolás stílusában mutatkozó nemzeti különbségek. Viszont az önkénytelen értékelést világos öntudatra emelő tudományban jut a nemzet önmaga ismeretére is. A tudománynak a nemzet életében azért van oly jelentős szerepe, mert az öntudatos felelősséget viseli a kultúra haladásáért. A tudomány, mint ismeret, a nemzet lelkiismerete is. Hogy melyik tudománnyal foglalkozik behatóbban valamely nemzet, abban nagy része van földjének, valamint társadalmi-gazdasági alkatának és életének. A nemzeti szellem jelentőségének általánosságban adott méltatása után Kornis ismeretlélektani és kultúrfilozófiai tudásával és művészetével rajzolja meg az európai kultúra vezető nemzeteinek, a francia, angol, német tudományos szellemnek lelki arculatát, ráirányítva ugyanakkor a figyelmet a nemzeti szellem tipizálásának a korlátaira is. Meggyőzően mutat rá Kornis a kis nemzeteknek a világkultúra kifeformálásához való jogára és jelentőségére.

Kitűnően érvényesül Kornis államfilozófus talentuma a kultúrának és a nemzet külső hatalmi szervezetének, az államnak egymáshoz való viszonyának a vizsgálatánál. Szellemesen világít itt arra rá, hogy az eszmék hatalma és a hatalom eszméje nincs ellentétben, mert az állam valóságos hatalma is lényegében azoknak az értékeszméknek hatalmán alapul, amelyek intézményeibe behatoltak és valósággá szilárdultak. S a kultúra egyszersmind szellemi hatalom, mely a fizikai hatalomnak is egyik legfőbb forrása. A fejlettebb kultúrában rejlő szellemi és anyagi hatalom részint önkénytelenül, részint tudatosan expanzióra tör. A történelem tanúsága szerint a fejlett kultúrájú nemzet értékrendszerét a szomszédos népekre is kiterjeszteni iparkodik. Ezért indokolatlannak tartja Kornis azt a várakozást, mely a kultúra fejlődésétől reméli a háború megszüntetését. A kultúra új fejlődési lendületének egyik formája éppen a háború, az egymással mérkőző kultúrák hatalmi igényének az eszköze. A világbéke boldog állapota csak annak megengedésével képzelhető el, hogy a csodálatosan gazdag és fejlődésképes emberi lélek valamikor a haladásnak eddig nem képzelt fokát éri majd el, amelyben a nemzeti kultúrák és a világkultúra összhangban lesznek egymással. Igen tanulságosan mutatja be ebben a részben Kornis a tudományt a háború szolgálatában, annak technikai feladatainak az ellátásában, ami által a tudomány erősen

ipari-technikai jelleget kap. Félelmetesen világít rá arra, hogy Európát a haditechnikában megvalósított gondolatai a tudomány egyetemes logikai jelentése alapján megfosztják egyeduralmától a tudomány és technika terén: «a világtudomány, amelynek alapjait megvetette, megemésztí világhatalmát». Hogyan képes a háború szenvedélye a tudós látáshoz annyira szükséges tárgyilagosságot megzavarni, a két világháború néhány gyűlölködő tudósvitájában mutatja be szerzőnk. Ugyanakkor Nietzsche mai hatásában szemléletes példát ad arra, hogy segítheti elő a háború egy filozófia renaissanceát.

Külön részt juttat Kornis a tudomány munkaközösségeinek, társas szervezeteinek, amelyeken keresztül legjobban domborodik ki a tudománynak, mint szociális műnek sajátos természetét. Érdekesen tárul eléink ezekben a fejezetekben az egyetem, a tudományos akadémia, a tudományos kutatóintézet szellemi habitusa. Az állam egyetempolitikájára nézve e részben megfontolásra érdemes szempontokat kapunk gyakorlati tapasztalatokkal is bőségesen rendelkező kultúrpolitikusunktól.

A tudománynak az egyes társadalmi csoportokkal fennálló kölcsönhatásának rendszeres vizsgálata után művének II. kötetében Kornis a történet síkjában mutatja be az európai tudománynak a társadalom talajából való kibontakozását s a társadalmat formáló hatását. A tudományt a korok szellemi-kulturális egységének egyetemes összefüggésében vizsgálva, sikerül a szellemi élet valamennyi tényezőjét jelentőségéhez mérten méltatni. Az egyes korok szellemi alkatának rekonstruálásánál hatalmas történeti tudása époly kitűnően érvényesül, mint jeles szellemtörténész képességének az összefüggések iránt finoman érzékeny tekintete. Plasztikus képekben vonul el előttünk a különös melegséggel jellemzett antik görög világ, a középkornak a társadalmi alkat oldaláról eddig még kellőképp meg nem világított tudományos élete, a renaissance naturalista és humanista tudományoszménye, a felvilágosodás sokrétű mozgalmának racionalista szellemi gyökeréből kiindulólág megrajzolt egységes alkata, a romantika és a pozitivizmus ellentéte, a XX. század a kultúra általános válságával küzdő tudományos élete.

Kornis Gyula tudományszociológiai kutatásainak érdemét különösen két mozzanat emeli ki. Az egyik, hogy ennek az új tudományágnak első rendszeres feldolgozását nyújtja. A társadalmi élet és a tudomány alkata közt csak éppen sejtetett, vagy merész egyoldalúsággal általánosító nézetekkel szemben, azoknak találó kritikájával sikeresen rámutatott arra, hogy csak a társadalmi, kulturális élet konkrét egészének elfogulatlan vizsgálata alapján állapítható meg: milyen hatással volt bizonyos konkrét, társadalmi szervezet vagy helyzet a tudomány alkatának kifejlődésére és viszont a tudomány eszméi hogyan formálták a társadalom alkatát és fejlődését? Kornis eredményesen bebizonyította, hogy «a tudomány szociológiája nemcsak formailag, hanem kérdéskörének jelentésstruktúrája szerint is elsősorban történelmi természetű, a legbensőbbben összeforr a tudományoknak s általában a kultúrának történetével s nem lebeg a pusztán formális és elvont társas viszonyok ritka levegőjű fogalmi sztratoszférájában». A tudomány szociológiája

tárgyának szabatos megállapítása mellett Kornis másik kiváló érdeme, hogy határozottan és következetesen megkülönbözteti a tudományos problémák immanens logikai jelentését és dinamikáját s a társadalom részéről kimutatható sajátos hatásmozzanatot s ezzel célyesen lefésze a tudomány objektív igazságának értékét veszélyeztető «szociologizmus» túlzott igényeit. Kornis kutatásai éppen arra mutatnak rá, hogy a szociológiai tényező a tudomány alakulásának, jelentésalkatának egyik jelentős tényezője, de nem határozza meg annak igazságtartalmát is. Ezzel a tudomány szociológiájától függetlenül a tudományelmélet illetékessége is biztosított marad.

Szorosan vett tárgya mellett Kornis munkája tele van sok apró, értékes, utalásszerű, indítást nyújtó részlettel. Hogy csak mutatólag említsünk néhányat, ilyen a szellemtörténeti megértés természetéről, a nemzeti lét összetevőiről, a háborúnak a filozófiai problematikára gyakorolt hatásáról, a tudománynak a technikán keresztül társadalmi összeütközéseket keltő hatalmáról, a «scientia sine conscientia» erkölcsi csődjéről és sok más egyébről szóló részlet. Elhisszük, hogy Kornis az életművek monumentális vonásait magánhordó alkotása «nem máról holnapra készült», bizonyára hatása sem lesz mulékony jellegű. Vajha az idők megengednék, hogy a mű harmadik, ismeretelméleti része is mielőbb napvilágra jusson.

Kecskés Pál.

Metafizika.

Horváth Sándor O. P.: Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Bölceleti és hittudományi tanulmányok. Szent István-Társulat. Budapest, 1944. 446 l.

Horváth Sándor hatalmas terjedelmű új kötete legnagyobbbrészt a szerző korábban megjelent értekezéseinek, részben bővített és átdolgozott kiadása. Először jelenik meg nyomtatásban a kassai egyetem előadássorozatán elhangzott két előadás a természetjog egyedi és közösségi vonatkozásairól. Kibővítve kapjuk a «Kétirányú megismerés a theológiában», valamint az «Intuición és átélés» c. dolgozatokat, míg egészen gyökeres átdolgozásban részesült a Szent Tamás állameszméjét kifejtő, valóban korszerű tanulmány.

Ha igaz az, hogy a világnézet azoknak az elveknek és szempontoknak összessége, amelyek alapján az élet összes adottságait és eseményeit elbíráljuk és értékeli, akkor méltán elmondhatjuk, hogy Horváth a látszólag összefüggéss nélküli tanulmányokban a keresztény világnézet örökértékű alapjait fekteti le. Ezek a világnézeti elvek nem az irracionális élet csapongó élményeiben vagy a megszokás szürke egyformaságában gyökereznek, nem is csak a költői lélek zseniális meglátásait csillantják meg előttünk, hanem az eszmélkedő gondolkodás sziklaszilárd, objektív értékű, tudományosan ellenőrizhető és felülvizsgálható bizonyosságán épülnek fel. Méltán viseli a mű az «Örök eszmék és eszmei magvak» címet. Az egész kötetten végigvonul annak az összhangnak lehelle, amely az örök igazságok természetes vágyától indított értelmet az örök eszmék felé irányítja. Horváth valóra váltja a tudomány-

elméleti szempontokat, amelyeket különösen a kétirányú megismerésről szóló tanulmány képvisel. Az anyaggyűjtés fárasztó útján halad előre a tudományos összegezés magaslati pontjai felé, hogy azután innen visszatekintve értékeljen mindent a thomista teológia legfőbb elvének, az *Esse subsistens in tribus personis*-nak világában.

Két bevezető értekezés Aquinói Szent Tamás emlékének hódol. Az egyik a skolasztika fejedelmének írói egyéniségét rajzolja meg, a másik világtörténeti jelentőségét méltatja. Igen szerencsés gondolat volt, hogy a szerző tanulmányai élén mintegy eleven valóságban mutatja be azokat az elveket és tanításokat, amelynek szellemében jár a bölcselet és teológia útjain... Különös örömmel üdvözljük fejtegetéseit, melyek Szent Tamást, mint az emberi értékek nagyra-becsülőjét, mint az egész ember értékelőjét mutatják be. Ennek az álláspontnak megvilágítása a történeti kép, amelyben Szent Tamás világtörténeti jelentősége kibontakozik. Az aristotelesi gondolat bátor és következetes alkalmazása, továbbfejlesztése, a keresztény bölcseleti és teológiai hagyomány szellemében történt kiépítése által vált képessé Tamás arra, hogy megalkossa nemcsak a teológia legsikerültebb összegezését, hanem egyúttal olyan emberképet is adjon, amely tényleg megbecsül és értékkel minden igazi emberi értéket. Azaz talán inkább azt kellene mondanunk: Szent Tamás zseniális természetfölötti intuíciója látta meg a természetes és természetfölötti értékek harmóniájának lehetőségét és ez a lelki beállítottság nyitotta meg szemeit Aristoteles jelentőségének felismerésére. A megismerés rendjében a keresztény bölcselet általában magáévá tette Tamás elgondolását. Az affektív-akaratú életben ez az arisztotelikus látás még nagyon hiányos. Szent Tamás maga sem dolgozta ki részletesen az idevágó problémákat. Tanítása azonban mindent magában foglal a lélektani emberkép teljes rajzához. Innen természetesen komoly következmények fakadnak az etika irányában is. Nem a változatlan erkölcsi törvény szempontjából. De úgy érzem, a gyakorlati erkölcsi életvezetés, a keresztény embereszmény kialakítása megkívánná a thomista szempontok következetesebb érvényesítését. Egyik irányban a túlzottan platonizáló-augusztinuszi emberfogalom, másik oldalról a pusztán elvont normatív szempontok szemlélete nagy akadálya annak, amit éppen Szent Tamás életművében oly nagy szeretettel emel ki a szerző: a teljes értékű, természetfölötti életet és igazi természetes értékeket megvalósító embereszmény kialakulásának. — A szerző történeti szemléletében úgy vélem, némi kiegészítésre szorul Abaelardról alkotott véleménye. Abaelard többször úgy szerepel (pl. 28. o.), mint a téves teológiai irányok képviselője, akiktől Szent Tamás mentette meg a tudományt. Pedig Abaelardtól Szent Tamás felé egyenesvonalú fejlődés vezet. Abaelard volt talán az első, aki elméletileg meglátta, hogy a hit és ész viszonyának tisztázására egyedüli út a két ismeretkör szétválasztása. Tragédiája éppen az, hogy szertelen dialektikája, amely kétségtelenül szerencsétlen lelki alkatának következménye, elhomályosította látását, amikor a gyakorlati alkalmazásról volt szó és így sodródott racionalista tévedésekbe. Az univerzálékról szóló tanítása pedig korának kátyúba jutott realista-nominalista vitái között az

első határozott lépés a megoldás felé, amelyet azután Szent Tamás — nem egyszer majdnem szószerint Abaelard gondolatainak szellemében (mint például I. qu. 85. a. 1 ad 1) — fogalmazott meg egészen világosan. (V. ö. Überweg-Geier: Grundriss der Geschichte der Philosophie, II. 216. sk., 220. sk.)

Terjedelemben és jelentőségben a kötet tanulmányai között első helyen állanak az ismeretelméleti tanulmányok. «Az eszmei magvak Szent Tamás világnézetében» címmel a szerző a «rationes seminales» ágostoni gondolatának alapján összegezi a szenttamási ismeretelméletet és erkölctant. Az eszmei magvak a természet hatóerői, illetve természetes képességeink tárgyában rejlő dinamikus erők, amelyek az értelmi élet területén a teljesértékű igazság birtokába vezetnek, az erkölcsi életben pedig az értékes emberi egyéniség kibontakozásának hajtóerői. Az eszmei magvak az örök eszmék tükörképei. Az örök eszmék emberi megismerésmódjaival foglalkozik a «Kétirányú megismerés a teológiában» című tanulmány. Bemutatja, hogyan jut el az emberi gondolkodás a kutatás útján, via inventionis az egyetemes értékelő szempontokhoz és hogyan képes innen az ítélet és értékelés útján, via iudicii az egész világról olyan ítéletet mondani, amely valami módon halvány visszatükröződése az isteni bölcsesség örök értékeléseinek. Különösen megkapó, mint bontakozik ki a tudományelőtti «theologia perennis» és az élményszerű misztika útjaiból a tudományos fogalmakkal dolgozó teológia és a theologia mystica. Részletesen tárgyalja a szerző a hitvédelem kérdését. Az apologetika mivoltáról sokat vitatkoztak az utóbbi időben a hittudósok. Szorosan vett teológiai tudomány-e, avagy csak a teológia bölcséleti és történeti előfeltétele? Ha a teológia tudásalanyát, az esse subsistens gondolatát következetesen végigvezetjük, akkor eloszlik minden kétség. Az apologetika elvezet bennünket a szintézis útján az Esse subsistens-hez és azután az analízis útján megvédi a teológia alapjait. Valóban teológiai tárgy tehát, de nem a részleteket vizsgáló theologia systematica, hanem theologia fundamentalis. — Nagy örömmel kell üdvöznünk a szerző egyik legszebb és legmélyebb művének, az «Intuíció és átélés»-nek új, teljes alakban történt közlését. Horváth ebben a tanulmányában egészen kiválóképpen megmutatta, hogy egyrészt a thomista filozófia képes választ adni a modern gondolkodás igen súlyos kérdéseire is, másrészt, hogy a modern filozófia eredményeit nem lehet minden további nélkül elutasítani, hanem bele lehet építeni a thomizmus gondolatrendszerébe. Az alanyi, voluntarista intuíció-elmélet helyébe az ész objektív meglátásaiban gyökerező, fogalmakon felépülő, de a következtető okoskodást kikapcsoló intuíciót helyezi, amely tökéletesen megmagyarázza a tényeket és mégsem sodródik a modern intuicionisták útvesztőibe. Az igazság birtokbavételének csodálatosan mély és szép rajza az átélés elmélete. Az érzelmi és akarati élet tisztulásának útjain vezet fel a szerző a megismerés legmagasabb fokára, ahol az élményszerűen birtokolt igazság a Szentlélek ihletéseinek melegében és világosságában mintegy előízét nyújtja a mennyei istenlátás boldogságának. Az elméleti megfontolások kiváló alkalmazását kapjuk a Szentlélek hárfája című tanulmányban, amelyben Prohászka lelkének misztikus adottságait rajzolja meg a szerző. Talán senki

még olyan mélyen és alapvetően nem mutatott rá Prohászka egyéniségének kulcsára, mint Horváth ebben a mélyenszántó tanulmányban.

A kötet második részében erkölcsbölcseleti tanulmányokat olvasunk. A spekulatív alapelvek bőséges alkalmazását mutatja be Horváth mind a természetjog egyedi és közösségi vonatkozásainak tárgyalásában, mind a thomista állameszme kifejtésében. Jóleső érzéssel olvassuk ezeket a lapokat éppen ma, amikor korunk zűrzavaros és kúsza társadalomelméletei között, az egyén és a közösség viszonyának összekeveredése idején keressük a kibontázt a nyugati kultúrára szakadt szörnyű megrázkódtatásból. A személy közösségfelettsége az Abszolútumhoz való viszonyában, a társadalom elsőbbsége a földi élet síkjában: ez Szent Tamás megoldása, amely egyedül képes békét teremteni az élet háborgó viharaiban. Ugyanez a bölcs mérséklet, a túlzások lenyesegetése és az igazi értékek megbecsülése mutatkozik a szenttamási állameszme kifejtésében, akár az államnak fogalmával, akár a népi és nemzeti-ségi kérdések oldozgatásával foglalkozik a szerző.

Három mély teológiai tanulmány Krisztus istenségének kegyelmi értékéről, az engesztelésről és a Szent Szűz szerepéről a katolikus világnézetben, zárja a hatalmas kötetet.

Horváth többször hangsúlyozza, hogy a felvetett kérdéseket a spekulatív teológia módszereivel és eszközeivel óhajtja feldolgozni. Ezt a törekvést minden munkájában a legtökéletesebben valóra is váltja. Valóban a mélységek felett járó gondolkodó ő, aki a fáradságos munkával kialakított összegező szempontok alapján nyújtja a bölcsélet és teológia legmélyebb kérdéseinek megoldását. A teológiai tudományokba elmélyedő szaktudós mérhetetlenül sokat tanulhat ettől az eljárástól. Csak az a kár, hogy kevesen lesznek, akik nyomon tudják kíséni a szerzőt mélyenszántó gondolatmeneteinek kifejtésében. Jó lenne, ha a szerző bevezetné a teológiaiilag és bölcséletileg érdeklődő közönséget és a kezdő teológusokat, ha szabad azt mondanom, «műhelytitkaiba». Olyan műre gondolnék, amely egészen az alapokból kiindulva világítja meg Horváth nagy eszmei rendszerét. Ilyen hiányában, féltő, hogy ennek a fenséges gondolatvilágnak nem lesz meg az a termékenysége, amelyet objektív értékénél fogva bizvást megérdemelne.

Zemplén György.

Trikál József: A semmiből a végtelenbe. Szent István-Társulat. Budapest, 1943. 159. l.

Trikál József gazdag filozófiai munkásságát mindig az jellemezte, hogy az örök krisztusi elvek fényében vizsgálta a mindenkor aktuális filozófiai problematikát. A filozófiai áramlatok változásait érzékeny szenzóriummal figyeli. Nem azért, hogy kérészéletű divatoknak hódoljon. Ellenkezőleg, az örök krisztusi elvek, a philosophia perennis világosságában értékeli a változó idők változó eszméit. A szellemi élet folytonos változásaiban nála állandóan egy marad az alapelv, a kritérium, — de ugyanakkor a legteltesebb megértés és együttérzés jelentkezik a gondolat vívódó hősei irányában. Ahogyan a század elején William James bölcséletével foglalkozott, mert akkor annak

volt döntő jelentősége a világnézetek alakításában, ahogyan a huszas években az okkultizmus akkor mindenkit foglalkoztató kérdéseit világította meg evangéliumi fényvel: úgy fordul most figyelme az elmúlt évtized annyira jelentős és sorsszerű áramlata, az egzisztencializmus és annak legmarkánsabb képviselője, M. Heidegger felé.

Heidegger, mint ismeretes, a fenomenológiai iskolából indult ki. Bölcséleti világnézete a tudat analízisén épül. Legmélyebb élményünk a félelem és aggodás, szorongás. A semmiből jöttünk és a semmibe tűnünk el. Életünk egyetlen céljának a halált kell éreznünk. Az emberi egzisztencia a megsemmisülésbe omlik. Ezek a gondolatok azonban csak az élet ősi gyökerétől, a Lét forrásától elszakadt ember gondolatai. Velük szembe kell helyeznünk a keresztény bölcsélet alapeszméjét, létfogalmát. Maga a Lét nem azonos a halálba omló emberi egzisztenciával. A Lét ősforrásáról leszakadt emberi egzisztencia valóban semmi. De a semmi — nincs. Akkor is az ős Léttől függünk, akkor is abból élünk, ha nem tudunk róla. Ha bármi módon egzisztálunk, akkor szükségképpen van a teljes Lét is, amely nélkül mi sem lehetnénk. El kell tehát merülnünk a teljes Lét szemléletében. A teljes Lét gondolati világunkban is jelentkezik. Mint örök Ige kifejezi önmagát. Az Ige fényében megoldást nyernek azok a problémák, amelyek a pusztá emberi egzisztencia szemszögéből nézve megoldhatatlanok. Elül az örökös kínzó gond és szorongás. A halál elveszíti fulánkját. Nem a megsemmisülés, hanem az Isten bírása tárul elénk, mint az emberi lét végső értelme. De az Ige ennél többet tesz. Átalakítja magát az emberi egzisztenciát is. Mivel a legreálisabb alapra, magára az örök Létre támaszkodunk általa, megszabadulunk mindattól a nyomortól, amelybe akkor döntjük magunkat, ha csak önmagunkra támaszkodunk.

Az egzisztenciájában minden oldalról fenyegetett mai olvasónak életerőt és bizalmat kell merítenie Trikál József világos és termékeny gondolataiból. Az ő filozófiája az élet irányítója mer és tud lenni. Nemcsak fogalmi tisztázásokat, érveket és bizonyítékokat hoz. Mélyebbre markol, mert hozzá tud nyúlni magához ahhoz a lelki magatartáshoz, amely a téves eszmék termőtalaja. Szuggesztív erővel, gyógyító kézzel nyúl a lélek gyökeréig, hogy új erőt, új bizalmat öntsön a csüggedni készülő emberbe.

Trikál József e művét élete őszi dalának nevezi. A gondolatok erejében, a kifejezés lendületében nem látszik az ősznek semmi nyoma. De az ősz gyümölcserő gazdagságát, adakozó bőségét, árnyalt színeit megtaláljuk ebben a könyvben, amellyel szerzője újra mély hálára kötelezte olvasóit és tanítványait.

Ervin Gábor.

Ervin Gábor: Kultúra és emberiség. Jelenkor kiadása, Budapest, 1943.

103 l.

Kultúrbölcséleti munkának nevezhetnők ezt a mindvégig egyéni meg-látásokkal érdekesen megírt könyvet. Nyoma sincs benne a nehézkességnek, fontoskodásnak. Inkább valami finom, franciás könnyedség jellemzi. Gondolat-csoportokkal, egymásbaszövődő szakaszok során vizsgálja az emberiség

mivoltát, fennállásának módját, hogy így az «emberiség létesülésében» haladó tendenciával eljusson a kultúra fogalmához. Szellemes fogalmi analízissel építi témáját, különösebb rendszerezés nélkül. Talán ezzel sem akarja terhelni modern, nem szakfilozófus olvasóit. A mű egységét a gondolatok belső összefüggése, folyamatos kibontakozása, illetve egymásraépítése biztosítja. A szerző megállapításainak szabatos, részletekbemenő indokolását nemigen találjuk meg. Helyette bizonyos magától értedődő természetességgel kell tudomásul vennünk meglátásait. Általános, filozófálgató tájékoztatás hatását kelti a mű olvasása. De hiszen ez a vonás a nagy témaköröknél szinte szükségszerű is, ha aránylag ilyen szűkre méretezzük könyvünket, mint a szerző azt teszi.

Tartalmilag a címben jelzett, eléggé problematikusvá vált fogalmak elemzésével találkozunk. E szerint a kultúra alapja az emberi «természet», tehát lehetőségeit is ebből meríti. «Ha — viszont — e lehetőség valósággá lesz, ha a kultúra létrejön, valósággá válik az emberiség is, mint az emberek szellemi egysége.» A kultúra *megnyilvánulási módja* a tudomány és művészet. Ez a kettős szellemi összetevő végigkísér a könyvön, annak fenomenológiailag gazdagon összeállított anyagán. Az emberiség fogalma a szerző elgondolásában — úgy látszik — intenzíven és extenzíven értendő. Az emberben található anyagiságnak és szellemiségnek differenciáló, illetve integráló feszültsége kíséri a test (táplálkozás, nemiség, férfiasság-nőieség), idő, cselekvés, hivatás, munka és játék problémáin keresztül a «nagy ember» értékei, vagyis az objektívált szellem tudománya és művészete felé. Végül: kultúra és erkölcs; kultúra és vallás egészítik ki a könyv tartalmi szempontjait. Az embert folytonosan kínzó, megvalósulást ígérő program: a makrokozmosz beépítése a mikrokozmoszba (a tudomány útja); vagy fordítva: a mikrokozmosz kitágítása makrokozmosszá (a művészet útja). A szerzőnek ez a megállapítása nagy általánosságban elfogadható.

Érdekes, a hagyományos véleménnyel ellenkező nézete a szerzőnek az a megállapítása, hogy az *erkölcs* és a *vallás* nem tekinthető a kultúra önálló ágának. Ennek megalapozására azt állítja, hogy az igazság, jóság, szépség és szentség, mint végső «értékek», éppen transzcendentális voltuk miatt nem alkalmasak arra, hogy a kultúra egyes, eddig hagyományosan megkülönböztetett (tudomány, művészet, erkölcs, vallás) területeit alapvetően megokolják. (93—94. lap.) Igaza lehet — némileg — a szerzőnek abban, hogy elemezze az értékfogalmat az igazság, jóság és szépség «a létezők lényegének és létezésének viszonylataiból áll elő»; s abban is megegyezhetünk, hogy «a szentség nem bizonyul (hozzátéve: mindenestül) bölcséleti kategóriának». Mindebből azonban, szerény véleményünk szerint, még nem következik szükségszerűen a szerző fentebbi megállapítása. Arról vitázni lehetne, hogy az a bizonyos négy «végső» érték milyen értelemben végső és hogy van-e egymáshoz viszonyítva alárendelt szerepük? Transzcendentális voltukból azonban még nem következik, hogy nem alkalmasak a kultúra egyes területeinek megkülönböztetésére. Ez a megkülönböztetés ugyanis nem a transzcendens vonalon megy, hanem formai különbözőségeken nyugszik. Az erkölcsiséget nem szabad továbbá

csak transzcendens értelemben venni, mint a szerző teszi (94. l.), hiszen, mint a felismerésből (tudomány) a cél (a szemlélődés nyugalma — művészet) felé haladó cselekvés kategórikusan is értelmezendő. Nem lehet tehát minden további nélkül azt állítani, hogy «a természeti erkölcs megvalósulása voltaképpen azonos a tudománnyal és művészettel» (94. l.). Ebben a részben alaposabb indoklást igényelnénk. Hasonlóképpen ott is, ahol azzal az állítással találkozunk, hogy a «vallás fogalmakban és élményekben játszódik le» (96. l.). A cselekvés «kategóriáját» kellene itt többek között tisztázni és bizonyos különböztetéseket tenni.

Könözy Lajos.

Berdiajew Nikolai: Der Mensch und die Technik. Vita Nova Verlag, Luzern, 1943. 40 l.

E tanulmány különlenyomat a szerzőnek Wahrheit und Lüge des Kommunismus (Luzern, 1934.) c. művéből. A gépnek és a modern technikának problematikáját tárgyalja. Lényegében azt vizsgálja, hogy a keresztény tudat mennyire reagált erre az új világszemléletre.

Néha úgy látszik, hogy a gép és technika, a modern ember eme legifjabb szerelme lett egyúttal a modernség egyetlen hittárgya. Minden más optimizmusa szertefoszlott, a technika csodája maradt meg csupán. Az ember hívta életre, teremtő szellemiségének zseniális bizonyítékául. A csodát csodára halmozó technika imádata, az öncsodálatnak ez a rabszolga magatartása az embert lényegében találta el. De — úgy látszik — a krisztusi öntudatot is váratlanul érte: a keresztények ugyanis hirtelenében nem tudták hova tenni a technikát életükben. Eme tanácstalan, felkészületlen magatartásból általában két szélsőség kristályosodott ki: az egyik, a többség, vallásilag semlegesnek, szellemileg közömbös szférának; a mérnök és feltaláló hivatás-ügyének szeretné mondani a technikát, mely kényelmet, civilizációt teremt éppen a keresztények közhasználatára. A keresztény tudatot mindebből semmi sem érinti, belőle semmiféle szellemi probléma nem származhatik — sokak szerint. Ezzel a véleménnyel szemben a másik szélsőség a technikát apokaliptikus távlatokban látja és a közelgő antikrisztus győzelmes bevonulását véli benne szemlélni. A szerző szerint egyik szélsőség sem ad megnyugtató választ s ebben — úgy érezzük — igaza van. Az első vélemény megfut a felelősség elől; a másik pedig helytelenül értékeli, sőt megveti az ember erőit. Az igazi és teljes megoldást a technika és az emberiség helyes értékelésében, illetőleg: embernek és technikának egészen újszerűen modern vonatkoztatásában kell keresnünk. A keresés eredménye, a megtalálás (egyúttal súlyos feladat is) egy új krisztusi *anthropológia* lesz, amely számol a technika új világnézetével és súlyos problematikájával; a modern embernek a technikából folyó egzisztenciás válságával. Teszi pedig mindezt azzal a meggyőződéssel, hogy sem a patrisztikus (skolasztikus), sem a humanista *anthropológiák* ennek a követelménynek nem tehetnek eleget.

A szerző által felhozott, érintett és röviden tárgyalt problémakörök és főbb *szempontok* a következők: Organizmus és mechanizmus; ezzel kapcsolat-

ban elemzi a technika lényegét, megvizsgálja (fenomenológiailag) eseteit, alanyi és tárgyi jelentését. Az emberi kultúrát organikus és technikai elemek (cf. handeln és machen különbségtétele; 10. 1.) karakterizálják, ezek jellemzik meg az emberiség történelmének hármasságát: az organikust, a kulturálist és a technikait. Ezek egyúttal megfelelnek a szellem és természet közötti kapcsolat formáinak. Az utolsó szakasz, a technikai jelenti az organizmusból az organizációba való átmenetet, mely fázisok egymással szöges ellentétben levén, magát a nyomukban járó, illetőleg a belőlük származó világnézeti rendeket is forradalmi ellentétbe állítják annyira, hogy a technika és gépek uralma alatt az organikus életből («organisch-irrationale») az organizált egzisztencia («mechanisch-rationale») válsága származott. Az lett a kultúránk tragédiája is, hogy az emberből gépet csináltak (Taylorizmus), figyelmen kívül hagyva az ember teológiai eszméjét, az imago Dei-t. A gépek birodalmába csöppentünk, a nyers valóság világába, hol meghalnak az eszmék és a szimbólumok értelmüket veszítik. Új kozmosz születik, a technika világa, melynek szellemi problematikáját, emberi sorskérdés jellegét mindmáig nem értékeli eléggé. Ezt az új világot kell a keresztény tudatnak felszívnia magába és szellemileg megélnie, annak minden új jelenségét szellemi tapasztalattá váltania és így megmentenie a krisztusi eschatológiát a technikaitól, a vallási misztikát a földitől, mely mindenáron a földhöz szegi az embert («Der religiöse Sinn der Technik»). Az új sorskérdés (27. 1. sk.) tehát az lesz, hogy vissza kell-e fordulnia az embernek a technika már eddig megtett útján, vagy előretörnie, de közben szellemi erőit is a hősiességig fokoznia? Sorsunk, válaszuk kétségtelenül az emberi szellemiség irányaitól és teremtő erejétől függ. Attól, hogy éppen a technizálódás hatására személyi bensőséggé bír-e mélyülni vagy belezuhan a mechnaizmus tempójába, az aktualizmusnak minden kontemplatív fogékonyságot megölő hajszájába. Ez utóbbi lenne az ember elembertelenedése (Entmenschlichung); a személytelenség (privativ) új embere szemben «az örök ember» (Gestalt und Ebenbild Gottes) dinamikus eszméjével. Nem egyszerűen arról van itt szó, hogy válasszunk a «rég» és az «új» ember között, hanem az «örök emberi» egzisztenciájáról (35. 1.), mely az ember mechanikai fátuma (statikum) helyett a jövőt az ember felszabadításában, a természetnek és a szociális élet irracionális erőinek megfigyelmezésében kívánja látni. A szerző világosan beszél, szempontjaihoz nincs semmi különös hozzáfűzni valónk.

Könözy Lajos.

Legeza Mihály S. J.: **A transzcendens okság elmélete.** Kritikai tanulmány. Szent István-Társulat, Budapest 1943. 176 l.

Brandenstein Béla báró bölcséleti rendszerének alaptétele az «új okság-elm», melyet a szerző következetesen okságelméletnek mond, a Grundlegung der Philosophie (1926, 1927), de különösen a Bölcséleti Alapvetés (1935) megjelenésétől kezdve számos hozzászólásnak és támadásnak képezte tárgyát. De ilyen terjedelmes s ekkora alapossággal megírt kritikai tanulmány még nem jelent meg róla, mint Legeza könyve. A szerzőt műve megírására többek

között az a körülmény ösztönzi, hogy a transzcendens okságelmélet körül folytatott vita még ma sincs befejezve, s hogy mindmáig hiányzik egy olyan tanulmány, amely a Brandenstein-féle okságelmélet egész problémakörét feldolgozta volna. Tanulmányának igazi célja azonban az, hogy a Brandenstein-féle okságelméletet felépítő bizonyítások kritikai vizsgálatával a transzcendens okságelmélet igazoltságának és tudományos értékének kérdését eldöntse.

A szerző könyve három részre oszlik. Az első részben Brandenstein világképét vázolja, amely — állítjuk mi magunk is — a maga szellemiségével, magasztos isteneszméjével mindig értéke marad a keresztény bölcseletnek. A második részben az alaptétel kritikai vizsgálatát teszi feladatává. A harmadik rész tárgyát pedig a transzcendens okságelmélet, az ok és okság mibenlétének s a vele kapcsolatos problémáknak vizsgálata képezi.

A szerző vizsgálatának súlya a második részre esik. Helyesnek találjuk azt a megállapítást, hogy Brandenstein világképe az ő sajátos transzcendens okságelméletének igazolt vagy nem-igazolt voltával áll vagy bukik (25. l.). Viszont az egész okságelmélet Brandenstein fogalmazásában a következő tételen nyugszik: «Lehetetlen, hogy a változások sora kezdetnélküli legyen, és szükségszerű, hogy minden változásnak van kezdete» (26). Épp azért az alábbiakban, szemmel tartva a kérdés bölcselettörténeti összefüggéseit, ez a tétel áll kritikai megfontolásainak középpontjában.

Vizsgálatai során mindenekelőtt előadja Brandensteinnak a kezdetnélküli változássor lehetetlenségére vonatkozó bizonyítását, amelynek lényegét így foglalhatjuk össze: Feltéve, hogy a változó valóság nem kezdődött, akkor a mai állapotot (jelöljük P-vel) végtelen sok változásállapot előzte meg. Ez nem lehetett csak bármeddig növekvő véges számú, úgynevezett pontenciálisan végtelen számosságú állapotsokaság, mert a múlt máig befejeződött, azaz csak befejezetten véges vagy végtelen lehet. Az első esetben kezdődött, a második esetben voltak ennek a változásnak olyan állapotai, melyeket végtelen számú közbeeső állapotok választanak el a maitól. Ezeknek a végtelen sok taggal elválasztott állapotoknak azonban nem kellett a változássor kezdő tagjainak lenniök, hanem őket is végtelen sok állapot előzhette meg. Ha már most egy ilyen, a mai állapottól végtelen távolságra lévő, de nem sorkezdő állapotot H-val jelöljük, akkor a H és a mai állapot (mondjuk P-nek) között végtelen sok tagnak kell foglaltatnia. Ha H-től a mai állapot felé kiindulunk és átmegyünk H 1-en, H 2-on, H 3-on, a mai állapothoz sohasem juthatunk el, mert ezzel a haladással mindig csak véges nagyságot érhetünk el. Már pedig H és P között végtelen a változástagok száma: vagyis a mai változásállapotot nem előzhette meg végtelen sok állapot és így a változások sora nem lehet kezdetnélküli, hanem szükségképen kezdődött.

Erre a bizonyításra a végtelen fogalmának elemzésével válaszol a szerző, mindig szem előtt tartva Szent Tamás idevágó szövegeit. A végtelen — úgy mond — lényege szerint határtalan. «A végtelen sor fogalmához tehát nem úgy jutunk el, hogy a véges sort végezzámos új taggal növeljük, hanem a sor határait vagy legalább egyik határát elhagyva, kiterjedését határtalan-

nak, végtelennek gondoljuk. Az a sor tehát, amelynek a haladás egyik irányában sincs vége . . . , biztosan végtelen. De az a sor is megtartja a határtalanságjellegét s ezért joggal nevezhető bizonyos tekintetben végtelennek, amelynek csak a haladásnak megfelelő, vagy csak a vele ellentétes irányban nincs vége . . . Egy vég tehát nem szünteti meg a sor végtelenségét. Ha azonban a sornak a haladásnak megfelelő s a vele ellentétes irányban is volna vége, vagyis ha két vége volna, akkor épp az ellenkezőjét kellene mondanunk . . . , a két vég közé zárt rész szükségképp határolt, azaz véges . . . Ezért mondja Szent Tamás, hogy ha a sorban végeket veszünk fel, lehetetlen, hogy a közbülső (kiterjedt) tagok sokasága végtelen legyen. A végtelen alapfogalmából tehát logikusan következik, hogy a két vég közé (H és P) zárt «végtelen» önellenmondó, mert annyi, mint «véges-végtelen» . . . (34—35—36. l.).

Legezának ez a szöfejtése első tekintetre önmagától értődőnek tetszik. Úgyannyira, hogy csodálkoznunk kellett volna rajta, ha Brandenstein figyelmét, akkor, amikor a végtelen fogalmának összes lehető értelmezéseit megvizsgálta, elkerülte volna. De hogy műveiben szántszándékkal hallgatott róla, annak ékes tanubizonysága az a válasz, melyet Legeza könyvére adott az Athenaeum idei kötetének (1944 január-július, 1. és 2. füzet) 57-ik és 58-ik lapján. Legezának arra a megállapítására, hogy «minden művelet, amely a végtelen sort két vég, két határ közé akarja zárni, a végtelen lényege ellen van, mert épp azt szünteti meg benne, ami a végestől megkülönbözteti, vagyis határtalanságát (39. l.), egyszerűen a matematika megállapításaira hivatkozik . . . » Számtalan közönséges matematikai példánk van — úgymond — két véges határ között lévő aktuálisan végtelen sorokra is: pl. 1, $1\frac{1}{2}$, $1\frac{3}{4}$, $1\frac{1}{8}$, 2, vagy valamennyi racionális, vagy valós tört 3 és 4 között stb., mindezek határozott számú tagok jól, illetőleg egyszerűen meghatározott «sorai» . . . Legeza alapérvét tehát az egész modern matematika számtalan egyetemesen elismert példája megdönti . . . Az igaz, hogy a véges annyit jelent, mint határolt, de a határolt nem annyit jelent, mint véges . . . » (i. sz. 57—58. l.).

Brandenstein ez ellenvetését olvasva, kérdezzük: lehetséges volna, hogy épp Legeza, aki oly mélyen és lelkiismeretesen elmerült a végtelen fogalmának elemzésébe (i. m. 34—50. l.), ne gondolt volna a matematikai végtelen sorokra, ha azoknak szerinte csak némi közülük is volna a szóbanforgó probléma megoldásához? Nem lehet feladatunk, hogy e helyen hidat próbáljunk verni Brandenstein és Legeza szöges ellentétű állásfoglalása között. Annyit azonban kénytelenek vagyunk megjegyezni, hogy véleményünk szerint Brandenstein és Legeza azért nem érti meg egymást, mert más fogalmat alkot magának az egyik is, meg a másik is a metafizikai változássorról. Brandenstein mintha nagyobb fokú elvonatkoztatással alkotná meg a maga metafizikai változássorát, úgyannyira, hogy az szinte a metafizikai végtelen természetét látszik felvenni. Legeza viszont a metafizikai változás fogalmának megállapításakor a változás alapfeltételeit is szem előtt tartja (93. l.), tehát a metafizikai változássort erősen a tapasztalati világhoz köti. Különben a meta-

fizika fogalma nagyon is alkalmas arra, hogy ilyen keresztény filozófusok között is ellentétet támasszon. Nem túlzott a megállapításunk, ha azt mondjuk, minden bölcséleti ellentétnek, ha az alapvető, a metafizika fogalmának nem egyformán való értelmezése adja a nyitját.

Legeza munkájának értékét azonban nem rontja le az a tény, hogy nem ölelte fel a végtelen minden elgondolható területét. Amit a végtelenről mond, márcsak azért is értékes, mert nagyszerű összefoglalását adja általa mindannak, amit Arisztotelesz és Szent Tamás a végtelenről tanított. Nem kevésbé tartjuk értékesnek könyve harmadik részét sem, mely az ok fogalmát és a vele kapcsolatos oksági problémákat tárgyalja — arisztoteleszi-szenttamási alapon. Viszont hálásnak kell lennünk Brandenstein iránt, aki idézett válaszában olyan megjegyzéseket fűz Legeza skolasztikus okságproblémáihoz, melyek mindenképpen alkalmasok e problémák továbbfejlesztésére. Ilyen pl. az, amit a változó valóságok önelégtelenségéről, kontingenciájáról, vagy arról mond, mily meghatározásra van szüksége az oknak az okozat létesítésére (Ath. i. sz. 62—63. l.). Mint mindenütt, Brandenstein itt is helyesen mutat rá, hol kereendő e problémák igazi megoldása.

Bárd János.

Erkölcsbölcsélet.

Jánosi József S. J.: **Az erkölcs metafizikai gyökerei.** Szent István-Társulat. Budapest, 1943. 338 l.

Az etika és metafizika határterületeinek problémáival foglalkozik P. Jánosi legújabb munkája. A szerző eddig főleg a szellemi lét metafizikájának vizsgálata terén végzett munkálatokkal tűnt ki és itt is metafizikusnak mutatkozik a javából. Saját szavai szerint: «Amit a jelen munka nyújtani kíván, az két olyan alapvető léti kategóriának vizsgálata, amely szoros kapcsolatban áll az erkölccsel. Az egyik kategória (illetőleg kategória-komplexum), az önmegvalósulás az önkifejtődés által; a másik pedig a cél, illetőleg ennek eszmeszerűsége. Mindkettő az erkölcsi jelenségnek mélyebb metafizikai határozománya... A jelen munka valójában azt a középréteget szeretné feltárni, amely a szorosan vett erkölcsi kategóriák és a «transcendens jószág» között fekszik». (33. o.) A feladat fontossága nyilvánvaló abból, hogy szerzőnk ott kezdi el munkáját, ahol az etikus rendszerint abbahagyja a vizsgálatait és csak utal általános metafizikai elvekre. Mondanivalóját elsősorban a mai bölcsélet problémáinak teljes átértése jellemzi és ebben a mai etika által felvetett kérdéseknek általános metafizikai hátterét akarja megrajzolni. Ő is abból az alapvető problémából indul ki, hogy az erkölcsi jelenség elemzése feltárja a «van» és «kell» különbözőségét, de azt a különbséget, ami a mai bölcséletben a két rend között áthidalhatatlan ürként jelentkezik a skolasztikus filozófia tételeinek segítségével főrekszik áthidalni. Alapvető gondolata, hogy azt a fogalmi szétbontást, amit a «kell» és valóság között az értelem megállapíthat, nem lehet kivetíteni a létrendbe. Tudja azt is, hogy a hamisan felállított problémák vezetnek megoldhatatlan antinomiák-

hoz s ezért gondolatmenetét végig a kérdéseknek a skolasztika realizmusára jellemző megragadása és világos felállítása jellemzi. Szoros értelemben vett etikai tárgyalást nem találunk ebben a könyvben, hanem inkább azokat a nézőpontokat adja meg, ahonnan a bölcselet a lét általános metafizikájának ismeretében az erkölcsi jelenség megvalósulását vizsgálhatja. P. Jánosi szemléletén, mikor az önmegvalósulás oldaláról közelíti meg az erkölcs világának elemzését, kétségtelenül a modern etikusok hatása érezhető és különösen M. Scheler és N. Hartmann világszemlélete nyer kritikát és keresztény szellemű kiigazítást az ő gondolatai nyomán.

A valóság dinamikus szemléletében találó meglátása, hogy az önmegvalósulás a létezők rendjében a teljes megvalósulásnak csak egyik immanens tényezője és a véges létezőkben az immanencia mindig keveredik transzcendens tényezőkkel, amit az általános metafizika is igazol azzal, hogy a létezőkben a képességi és tényleges lét keveredik. Abban, hogy nemcsak az önmegvalósulásnál, hanem a cél eszmeszerűségénél is a biológiai létfok elemzésével kezdi tárgyalását, nem akar engedményt tenni a bölcseletben divatos biológizmusnak, hanem mivel a legáltalánosabb léti mozzanatok meghatározását tűzte ki célul, amelyek a lét valamennyi síkján közösek, könnyebb és a mai ember érdeklődésének előterében álló alapot nyújt a szellemi lét kategóriának elemzéséhez. Sőt úgy véljük, hogy kissé igazságtalan a kultúrfilozófiával szemben, hiszen ő is azt keresi a biológiai síkon, amit az értékelmélethez vezető kultúrfilozófia meglátott és mint új gondolatot magával hozott.

P. Jánosi kétségtelenül más utakon jár, mint a skolasztikus filozófia hagyományos képviselői s ez könyvének nagy értéke, de így is a lét statikus és dinamikus mozzanatainak elemzésével a metafizika legáltalánosabb és a skolasztikának legsajátosabb tételéhez, az analogia entis-hez jut el, aminek hiánya miatt lett a lét és érték egymáshoz való viszonya a modern bölcseletben megoldhatatlan problémává. Látnivaló, hogy az erkölcs metafizikai gyökereinek keresése a sajátosan modern problémának, az önmegvalósulásnak szemszögéből nézve is a képességi és tényleges lét elemzéséhez, a szenttamási filozófia alapgondolatának kifejtéséhez vezet.

Amint már az önmegvalósulás is felvetette a véges létezőben az immanencia és transzcendencia problémáit, P. Jánosi könyvének másik kérdés-komplexuma, a célra törekvés elemzése még élesebben állítja eléink ezeket a kérdéseket. A lét dinamizmusában a célratörés is állandóan fellelhető mozzanat, de ennek vizsgálatában nem a cél és érték viszonyának elemzését nyújtja, hanem mélyebb alapokról kiindulva azt keresi, hogy a cél miként tartalmazza az ontologikumot és az eszmeszerűséget. Az egyetemes fogalmak létbeli fennállásának régi vitája újul meg előttünk a modern etikai problémák dinamikus világszemléletébe állítva. Különösen azokkal a nehézségekkel foglalkozik behatóan, amelyeket a szellem világában a végső cél problémája vet fel, hiszen szerzőnk ítélete szerint Aristoteles etikája is az emberi személyiség képességeinek kibontakozásában az immanens valóság körén belül marad. Anélkül, hogy az irracionális feleletek zsákutcájába

menekülne, az analogia entis elfogadása oldja meg itt is a lét és érték egységének, valamint a szellemi élet teleológiájának s a végtelenbe való kapcsolódásának kérdéseit. Megállapítása szerint a végső céllal összefüggő kérdések nem oldhatók meg sem a tiszta immanencia, sem a tiszta transzcendencia szellemében maradék nélkül, mert egészen sajátos viszony van a véges létező és a végtelen, az Abszolútum és relatív világ között.

Azzal, hogy éppen a modern filozófia dinamikus szemléletével végezte el P. Jánosi az erkölcs alapjainak elemzését, igen értékes filozófiai munkát végzett és ha nem is találjuk meg munkájában az erkölcs bölceletének teljes rendszerét, egy impozáns szellemi épületnek két hatalmas pillére áll előttünk, amely elég erős ahhoz, hogy hordozza a keresztény etika gondolatait. Sőt, amint az ő munkájából is meggyőződhetünk, éppen a létezők dinamizmusának elemzése torkollik be a teremtés tényébe és igazolja azt, hogy az erkölcsi lét elemzésének végső gyökerei abba a világba nyúlnak, ahol a véges lét a végtelennel találkozik.

Péterffy Gedeon.

Utz, A. F.: Wesen und Sinn des christlichen Ethos. Analyse und Synthese der christlichen Lebensform. Kerle, München-Heidelberg, 1942. 221 l.

A német Szent Tamás-fordítás munkatársának a könyve, amelyben a keresztény életformáról szól és a mai bölcelet állandóan visszatérő problémájához, az ember egzisztenciális helyzetének megvilágításához közelít etikai oldalról. A mai idők problematikája különösen kiélezi azokat az ellentéteket, amelyeket a humanista etika és a keresztény felfogás között fennállanak s ezért francia rendtársának, Sertillangesnak stílusára emlékeztető módon keresi a keresztény embereszmény megvalósulásának módját. Az ókori etika szellemének elemzése nyomán mutatja be, hogy az erkölcsi törekvés mindig a végtelen felé való fordulást és megnyíltságot jelentett, de a humanista éthosz nem tudta véglegesen megoldani az ember problémáját. A kereszténység nyitott új világot az ember előtt és adott magasabb erőket neki. Különös hangsúlyt nyernek Utz fejtegetéseiben azok a részek, amelyekben a »pogányok« felfogásával és életstílusával szemben a kegyelemnek az emberi természetet felemelő erejéről szólnak. Végső konklúziójában elének tárja, miként lehet megteremteni az összhangot a természetes ember és a kegyelemből élő keresztény világa között. Bár újabb eredményeket vagy kutatásokat nem tár fel, mégis igen tanulságos példa arra, hogy Szent Tamás gondolatai milyen ösztönzésül szolgálhatnak a mai idők problémáinak megoldására. Az a »pogány«, akivel szerzünk is szembenáll, nem a régmúlt idők gyermeke, hanem köztünk él és éppen a mai idők kívánják meg, hogy a teljes embereszményt hangsúlyozzuk és a kegyelemből élő teljes ember és teljes keresztény eszméjét emeljük ki.

Péterffy Gedeon.

Lacza István: Szociális Etika. Szent István Társulat. Budapest, 1943. 390 l.

Aristoteles és Szent Tamás megkülönböztet individuális és szociális

etikát aszerint, hogy az erkölcsi normák irányítását a magán- vagy társas életben vizsgáljuk-e? A szociális etika tehát normatív tudomány s mint ilyen, élesen különbözik a szociológiától, amely tényekre támaszkodva végzi kutatásait. Természetesen ez nem teljes függetlenséget jelent. A szociális etika feltetelezi a szociológiát, állandóan tekintetbe veszi kutatásainak eredményeit. A szerző a szociális etikát Szent Tamás elgondolása szerint értelmezi. Sikerül is neki a normatív jelleget mindvégig megőriznie. Az egyes problémáknál rövid, hasznos történelmi áttekintés után az erkölcsi normák megvilágításában kapjuk meg a megoldásokat, amelyek Szent Tamás tanát sugározzák és nem mások, mint az erkölcsi rend örök pillérei. A szerző, aki a *«gratia non destruit naturam»* elvét vallja, a természetes erkölcsi rendből vett bizonyíték mellett szívesen keres újabb megvilágítást a keresztény erkölcsnél is. Átvesszi Szent Tamás szociális elveit és ezekkel nem egy új problémát old meg nagy készséggel. Ezzel igazi érdemeket szerzett.

A munka első része az alapvető erkölcsi fogalmakat tisztázza. Megemlíti a természetjog és az erkölcsi törvény közti szoros összefüggést; az igazságosságot és a szeretetet tekinti a keresztény társadalom alapjának. Kiemeli a magántulajdonnak szociális jellegét. A fölöslegnek a köz számára való átengedése szerinte csak a szeretetnek és nem az igazságosságnak parancsa. Meg nem okoltnak és túlságos merésznek találjuk ezen szavait: *«Meggyőződése szerint az az álláspont, mely a fölöslegnek a köz számára való hozzáférhetővé tételét, más szóval a tulajdonjogot terhelő szociális vonatkozást jogi természetűnek tünteti fel, egyrészt téves alapon nyugszik, másrészt amellett, hogy nem tükrözi híven Szent Tamás tanítását sem, a hagyományos teológiai tanítástól eltérő s végül veszélyes is, mert a magántulajdon egyéni jellegét — hogy a pápai enciklika szavait idézzem — annyira kiüresíteni iparkodik, hogy azt valójában tönkreteszi».*

A második részben, miután a különböző gazdasági szisztémákat ismertette, az egyes gazdasági kérdéseket iparkodik megoldani. Beszél az értékproblémáról és az árkérdésről, az igazságos árról, monopóliumról, trustról, kartellről, a pénzgazdálkodás egyes problémáiról, majd pedig az igazságos jövedelemelosztásról, az adókérdésről, munka és a munkabér viszonyáról. A *«munkához való jog»* kérdésében megkülönbözteti a léthez való jogot, amelyet a természet törvénye ír elő, a munkaalkalomhoz való jogtól, amely az államot csak arra kötelezi, hogy lehetőség szerint gondoskodik munkaalkalomról minden polgár számára.

A harmadik részben a társadalomról való individualisztikus és univerzalisztikus felfogást szembeállítja a keresztény organikus szemlélettel. Főleg a társadalom szegény osztályával foglalkozik. Hangsúlyozza a munka értékét, beszél az osztályharcról és osztálybékéről, a munkás sorsának felemeléséről, amelynek azonban nélkülözhetetlen előfeltétele, hogy a munkaadók szentnek tartásák a munkások személyi méltóságát.

Csak a negyedik részben tárgyal a természetjogi és keresztény állam-eszméről. Tisztázza a közjó fogalmát, vizsgálja az állam jogi alapját, célját,

rendeltetését. Amint a közjó is lényegesen felsőbbrendűt jelent, mint csupán a magánjavak és célok összegét, úgy az állam is több, mint az individuumok mechanikai összegezése. Szent Tamás tanításához híven a közjót a magánjó fölé helyezi. Ez azonban nem jelentheti az utóbbinak az előzőért való teljes feláldozását. Ezt tiltja a személyi méltóságunk. Ellenkezőleg, az említett alárendeltség is az egyén érdekét célozza, mivel az ideiglenes és örök boldogságát, személyiségének teljes kifejlesztését csak a közösségen keresztül érheti el. Nagyon helyesen állapítja meg, hogy a keresztény társadalomban az államot sohasem válthatja fel a társadalom. Megjelöli az államhatalom feladatát és az állam-tekintélyt visszavezeti isteni eredetéhez. Ezért határozottan elveti a forradalom minden jogosultságát, csak a nép jogos önvédelmét engedi meg a hatalomban túlkapott uralkodóval szemben. A keresztény filozófia szellemében tárgyal az állam és az Egyház viszonyáról, majd pedig a hivatásrendiség kérdését fejtegeti a «Quadragesimo Anno» szellemében. Hiányoljuk az egyes alapvető fogalmaknak, mint például a tekintélynek pontos meghatározását. A függelékben hasznos szociálpolitikai irányelveket kapunk főleg a munkásvédelemre vonatkozóan.

Szent Tamás tanítása szerint a gazdasági etika csak kiegészíti a szociális etikát. Azért tudományos módszer szempontjából helyesebbnek tartottuk volna a társadalmi kérdéseknek első helyen való tárgyalását. Ez esetben valószínűleg a szociális etika szervesebb egységet, nagyobb alapot kapott volna. Teljesebb lett volna a problémák tárgyalása is.

Az egyes kérdések fejtegetésénél a szerző nagy jártassággal, skolasztikus tudással használja az etika alapelveit. Mégis hiányzik gyakran az analysis, az egyes tételeknek az alapelvekre való fokozatos, szerves visszavezetése. Az olvasó, ha nem járatos a skolasztikus szociáletikában, nem találja meg az egyes állítások közti belső összefüggést, ezért teljes objektív erővel nem is hathatnak rája.

Kiemeljük azonban azt a tiszta, egészséges légkört, amely az egész munkát uralja. A szociális és gazdasági kérdések egész tömegére kapunk világos megoldást. A nehéz problémák között a szerző biztos irányt mutat. Érezzük, hogy a természetes erkölcs rendjének szilárd talaján járunk.

A magyar keresztény társadalom részére nagyon hasznos e mű, mert benne a legtöbb nehézségében helyes útbaigazítást talál. A szerző jelen könyvével nagyban hozzájárul ahhoz, hogy társadalmunk a szociális kérdés vonalán tisztábban lásson.

Csertő György O. P.

Lélektan.

Harkai Schiller Pál: **Bevezetés a lélektanba.** A cselekvés elemzése. Pantheon-kiadás. Budapest, 1944. 310 l.

A részletkutatás évtizedei után a mai lélektan az adatok egységbe-fűzésére, a lelki élet egészének a megragadására törekedik. Míg a korábbi

dás és a mai ujságíró államelméleténél (nemzeti egyedelvűség és politikai öncélúság) sokkal kifejezőbb és valósabb a középkori törvényhozás vezérlő elve és alakító ereje: Pax et iustitia! — A következő értekezésben a Rajnahatár kérdését vizsgálja Alemannia történetében. Sok vitát keltett és sok harcot idézett fel ez a határkérdés, akár a mai Svájcot, akár a régi Burgundiát tekintjük. De volt valami, ami a határokon túlra nyúlt máig: a közös nyelv. Ez adta és adja az alemann-hangnak az igazi összecsendülő összhangot a régi sokhangú dalhoz. — Két értekezés Rotterdami Erasmusszal foglalkozik, nemrégén lezajlott évfordulójával kapcsolatosan. Másutt már rámutattunk a valamikor felkapott tudós jelentőségére és értékeire. Figyelemreméltó az, amit a szerző mond Erasmus műveinek 18-ik századi kiadásairól. Ekkor is több kiadást érnek meg munkái, de hatása korántsem a régi, hangja és problémaköre már idegenül hangzik, erre utal Herder és Goethe tekintélye és kijelentése. Erasmus túlalkalmazkodó volt ahhoz, hogy elhatárolt iskolát csináljon életében, de később sem tudott.

A mai forrongó korban és a fogalmazások meg célkitűzések zűrzavarában jelentős tett Machiavelli alakjának, művének és hatásának felidézése. Két cikkben mutat rá a híres firenzei állambölcselelő mindig érdekes és sokszor korszerű művére. Kétségtelen, hogy a merész rendszerező mindig megtalálta követőit és tanítványait, kiadóit és fordítóit, elsősorban a híres Stupanust Baselben. Ebben az időben hatalmas hullámokat vert a spanyol-Habsburg-francia érdekek ütközése, a pártállások megszilárdulása. Machavelli művei és elvei, elsősorban a Discorsi ekkor megjelent latin fordítása, nem maradtak vérszegény eszmefuttatások, hanem rendező, szervező és sodró tényezők. — Voltaire szerepe a felvilágosodás és forradalmak előkészítésében világos és tudott. Ám sokan még nem figyeltek arra a jelenségre, hogy a hírhedt francia enciklopédista mennyire felhigította a történetírást és mennyire szétszaggatta a keresztény történeti képet, kilúgozta a történelemből sok tekintetben a keresztény tartalmat. Szellemes meglátásai, merész nézetei és ragyogó stílusa sok követőre találtak mind a mai napig.

Az utolsó értekezés áttekinti a bonyolult kérdést, hogy milyen helyet foglal el a kisállam az európai gondolkodás keretében. Az államtípusok közt a kisállamnak nehéz a szerepe és helyzete. Sokan nem értékelték nagyra, mint pl. Montesquieu. Ám tagadhatatlan, hogy az európai egyensúlyban a kisállamoknak fontos küldetésük van. Haller Károly Zajos a múlt században a köztársaságot még mesterséges államalakulatlak tartotta, míg az előbbi világháború után ülésező békekonferenciák épp ezt mondták természetes keretnek, míg a királyságot tekintették mesterségesnek. Ezért döntöttek meg sok monarchiát. Svájc példája mutatja, mikor sok kisállam letűnt a történelem színpadáról és több nagyhatalom alapjai is meginogtak, hogy a kisállamnak milyen fontos szerepe lehet az európai összhangban és együttműködésben. A kritikusok hozhatnak ellene és mellette példákat és analógiákat, de a tényeket nem tagadhatják le.

A szerző elgondolásai vázlatosak, de nagyon tanulságosak. Általában

a történetbölcselet tiszta szemüvegén keresztül nézi az eléje kerülő problémákat. Higgadt ítéletei nemcsak a művelt olvasót irányítják el a fontos kérdésekben, hanem a szaktörténésznek is adnak biztos támasztékul szolgáló megfigyeléseket és elvi szempontból helytálló következtetéseket. A felvetett kérdések és az adott feleletek távoliaknak látszanak, de nagyon is aktuálisak a mai helyzetben.

Gyenis András S. J.

INHALTSANGABE — RÉSUMÉ.

Hochschulprof. Dr. Georg Csertő O. P.: Der Aufbau des Rechtssystems beim hl. Thomas. Der heilige Thomas von Aquin hat aus der Rechtslehre von Aristoteles und Augustinus die besten Gedanken zusammengesammelt und mit seiner gewaltigen Schöpferkraft ein Neues geschaffen. Auch bei Anderen sind derartige Gedanken schon vorgekommen. Aber der hl. Thomas ist der erste, der die hier auftauchenden Probleme fein gefühlt, klar gefaßt und weise gelöst in das Ganze seines theologischen Systems eingebaut hat. Sein Rechtssystem hat reiche Beziehungen zum Moral, zur Metaphysik, Logik und Psychologie. Die Grundlagen der thomistischen Rechtssystems stehen fest und haben dabei die Fähigkeit zur weiteren Entwicklung; sie sind voll mit Leben und Harmonie der Statik und Dynamik. Also nicht lebloses Abstraktum! Dies alles in's Augen fassend können wir nur mit der größten Hochachtung die großangelegten rechtsphilosophischen Gedanken des Doctor Angelicus bewundern. Der Verfasser des Aufsatzes versucht die wichtigsten Ergebnissen des thomistischen Rechtssystems im einzelnen, aber in aller Kürze, klarzulegen.

Univ. Prof. Dr. Alexander Sik: Der christliche Sinn der Tragik.

Im Gegensatz zu jenen, die die Inkompatibilität von Christentum und Tragik verfechten (Lessing, Nietzsche, O. Müller, Weiner, Haacher, Prohászka Lajos usw.) beweist Verfasser, daß ihre Idee über das Christentum zu eng sei, indem sie verkennen, daß alle großen Weltanschauungstypen auch ihre christlichen Formen haben — und daß sie die Tragik mißverstehen, indem sie nicht bemerken, daß die Tragik nicht hauptsächlich von *Weltanschauung*, sondern vom *Weltgefühl* oder *Schicksalsgefühl* abhängt.

Das tragische Phänomenon beschreibend, findet er, daß die christliche Gedanken- und Gefühlswelt zwei Momente enthält, die das Tragische begründen. — Vorerst das Dogma der Erbsünde. Hierin sind vier tragische Momente zu finden; die Sünde als Auflehnung (einzig befriedigende Deutung des «Tragischen-Vergehens») — die Auflösung von Harmonie der menschlichen Natur und dadurch die Möglichkeit widersprechender Wünsche und Pflichten — Auflehnung der Umwelt gegen den Menschen und die daraus entspringenden Widersprüche und Verwirrungen des Lebens —, endlich Leiden und Tod als Folge der Sünde.

Zweite Quelle des Tragischen im Christentum ist die «Tragik des Ewigen» (Guardini): das irdische Schicksal der fleischgewordenen Gottheit und Allem,

was von ihm entspringt — so auch der Kirche — und überhaupt aller absoluten Werte ist das Kreuz, und nur durch dieses die Verklärung. Die zwei Formeln der christlichen Tragik: Tragik der Sünde und Tragik des übermenschlichen Wertes erschöpfen sämtlichen Variationen des Tragischen.

Was aber dem Christentum als Grundlage des tragischen Gefühls den Vorrang über jede andere Weltanschauung sichert, ist seine organische Vereinigung der Freiheit und der Bedingtheit. Verfasser setzt die Frage, ob der christliche Mensch tragischer Held sein kann. Die Antwort ist: ohne *gratia sanctificans* ist der Christ auf alle Fälle eine tragische Gestalt, — im Zustande der Gnade *kann* er eine sein. Diese Tragik ist allein durch das Wunder ausgeschlossen — wie durch das *Deus ex machina* im Antiken, und durch den Zufall im modernen Drama. Hernach analysiert Verfasser die möglichen tragischen Typen, eingehend befaßt sich mit der Frage der Tragik Christi und der Märtyrer und mit der Möglichkeit der tragischen Auflehnung gegen Gott. Abschließend behandelt er die tragische Lage des katholischen Dichters zu seinen Lesern und der Nachwelt, die ihm in seiner katholischen Universalität zumeist fremd gegenüberstehen.

Dr. Gedeon Péterffy: La pénitence et l'innocence. Un commentaire de l'article de Somme Théologique: II—II. 106, 2.

L'essai de ce commentaire basé sur les résultats plus nouveaux psychologiques et investigations phénoménologiques relève les valeurs séculaires de l'idée thomiste selon laquelle la pénitence et l'innocence, comme deux pôles dans la vie morale, conduisent les efforts humains vers Dieu joint inséparablement avec les fondements de la moralité. Tous les deux peuvent considérer comme vertus et en même temps dons, touchants les plus profonds bas de la personnalité sont les signes d'un ordre surnaturel.

Dr. Étienne Gerencsér: L'expérience religieuse et l'existence de Dieu.

L'auteur met en question la possibilité et la valeur d'une démonstration de Dieu au fond de l'expérience religieuse. L'expérience religieuse, surtout celle de la mystique est un fait de la connaissance qui ne peut pas être nié. Les explicationis diverses: qui tentent d'expliquer ces faits pour le produit d'une maladie, pour la sublimation de l'instinct sexuel, pour le désir de se prétendre, pour les mythes, pour un effet de la vie sociale ou pour une idée innée — restent insuffisantes, même erronées. L'expérience religieuse est un fait tout original, «a priori» de la connaissance, qui ne peut pas être réduite aux faits étrangers de sa nature véritable. D'autre part le contenu de l'expérience mystique n'est ni une image simple ni une idée, mais le reflet d'une *réalité*, qui prend à sa possession la personnalité totale. Ce fait est aussi la véritable présupposition de l'argument fameux de St. Anselme concernant l'existence de Dieu. L'image de Dieu de l'expérience religieuse montre nécessairement à une réalité de l'ordre transcendantal ageante d'une manière immanente. Cette expérience n'a son explication suffisante que par un Dieu existant,

personnel, transcendent. La valeur épistémologique de cette démonstration reste à prouver.

Dr. Romanus Rezek O. S. B.: Über die letzten Gründe der Reibung zwischen Kunst und Sitten.

Auf dem Wege der philosophischen Reduktion geht der Verfasser dem letzten Grunde der Möglichkeiten des Gegensatzes zwischen der Kunst und den Sitten nach. Er stellt das viel bestrittene Problem der Autonomie der Kunst in die letzten Zusammenhänge hinein. In dem konkreten ästhetischen Erlebnisse faßt er das Verhältnis zwischen der Kunst und der Sitte weder als Unter-, noch als Überordnung, sondern als eine Nebenordnung von beiden auf. Die Sitte ist der «beste», die Kunst ist aber der «schönste» Weg zur intuitiven Gottesbetrachtung, die die Seligkeit selbst ist. Wenn trotzdem auf der Ebene der Kultur Gegensätze von beiden möglich sind, läßt sich dies letztlich dadurch erklären, daß die durch die Erbsünde geschädigte Natur nicht alle Werke der Kunst mit reiner Interessenlosigkeit betrachten kann. Wegen der Schwäche des Verstandes und des Willens können wir auf dem Gebiet der Kunst in sittliche Konflikte geraten. Zum Schluß wird auf die Möglichkeiten der Aufhebung der Gegensätze, insofern es für die menschliche Endlichkeit überhaupt möglich ist, hingewiesen.

AZ AQUINÓI

SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

a keresztény bölcsélet művelését szolgálja tudományos felolvasások és a közönség szélesebb rétegeihez szóló előadások tartásával. A rendes tagokat a közgyűlés választja. Az alapító tagok egyszersmindenkorra 100 aranypengőt adományoznak. A pártoló tagok évenként 6 aranypengővel járulnak a Társaság céljainak az előmozdításához. A tagsági díj a 19.277. sz. postai befizetési lapon küldhető be. A tagok illetményként megkapják a Társaság kiadásában megjelenő «Bölcséleti Közlemények»-et.

Bővebb felvilágosítást nyújt a

TÁRSASÁG ELNÖKSÉGE

BUDAPEST, IV., PÁZMÁNY PÉTER-TÉR 1-3.